Tableau des principaux sigles et abréviations

| | |
|---|---|
| *Cath.* | *Catholicisme*, Paris, 1948 – |
| *CC* | *Corpus Christianorum seu nova Patrum Collectio*, Turnhout, 1953 – |
| *CSCO* | *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain, 1903 – |
| *CSEL* | *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienne, 1866 – |
| *Clavis PL* | E. Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum*, 3, Turnhout, 1995. |
| *Clavis PG* | M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, Turnhout, 1974. |
| *DBS* | *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, Paris, 1928-1987, 5 vol. |
| *DECA* | *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, 2 vol., Paris, 1994. |
| *DSpir.* | *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, 1937-1995, éd. M. Viller. |
| *DTC* | *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1898-1972. |
| *HE* | *Histoire Ecclésiastique* (Eusèbe, Socrate, Sozomène). |
| *MGH* | *Monumenta Germaniae Historica*, Berlin, 1826. |
| *PDF* | *Pères dans la Foi*, Paris, 1978 – |
| *PG* | Migne, *Patrologia Graeca*, Paris, 1857-1866, 166 vol. |
| *PL* | Migne, *Patrologia Latina*, Paris, 1844-1855, 221 vol. |
| *PLS* | *Patrologiae Latinae Supplementum*, éd. A. Hamman, Paris, 1957-1975, 5 vol. |
| *RAC* | *Realenzyklopädie fur Antike und Christentum*, Stuttgart, 1950 – |
| *SC* | *Sources Chrétiennes*, Paris, 1942 – |
| *TOB* | *Traduction Oecuménique de la Bible*, Paris, 1967. |

La traduction a été révisée par Marie-Hélène Congourdeau.

La présente collection, dirigée par Adalbert-G. Hamman et Marie-Hélène Congourdeau, est publiée sous la responsabilité de l'Association J.-P. Migne.



# INTRODUCTION

## *Un dialogue. Réalité historique ou fiction littéraire ?*

Les premières lignes de notre dialogue relatent un événement que l'on peut dater, seize siècles plus tard, avec une étonnante précision. Grégoire de Nysse, affligé par la mort de son frère Basile de Césarée, s'empresse au chevet de sa sœur Macrine, dont il a appris la maladie. Il ne l'a plus revue depuis huit ans. Le lendemain de leurs retrouvailles, elle meurt à son tour : c'était le 19 juillet 378[1]. Jusqu'alors, Grégoire était resté discret, son activité littéraire était réduite. Il avait passé la quarantaine. La disparition de ses brillants aînés le fit accéder à une sorte de conscience nouvelle : il devait sauver l'orthodoxie et l'honneur de la famille au milieu des combats ecclésiaux du moment, et exercer l'autorité personnelle que cette situation inattendue lui conférait. Il s'acquitta de sa dette envers Basile de diverses manières, notamment par ses interventions au concile de Constantinople en 381 et la rédaction d'un immense *Contre Eunome*, qui achevait la réfutation entre-

1. Cf. P. Maraval, dans l'introduction à Grégoire de Nysse, *Lettres*, Paris, 1990, Cerf, *SC* 363, p. 18-26.

prise par Basile[2]. Il s'estimait également redevable à Macrine, que dans notre dialogue il désigne constamment comme « ma pédagogue ». En dehors de la *Lettre* XIX, qui l'évoque brièvement, Grégoire consacra à sa sœur moniale deux écrits d'une certaine importance : une *Vie de sainte Macrine*[3] qui nous livre une foule de renseignements historiques sur les personnes et leur milieu de vie et le *Dialogue sur l'âme et la résurrection*, que le lecteur tient entre les mains. Le second écrit, quatre fois plus volumineux que le premier, semble avoir été rédigé après lui et est censé rapporter les conversations qui occupèrent l'ultime visite de Grégoire à sa sœur mourante. Il est difficile de dater avec précision l'ouvrage lui-même, qui doit provenir du début de la période féconde de Grégoire, entre 380 et 385.

## *Un* Phédon *chrétien*

Quoi qu'il en soit de la vraisemblance de cette mise en scène, nous nous trouvons devant soixante-dix-huit réparties que s'échangent deux interlocuteurs, l'un d'eux étant aussi le narrateur dont les brèves interventions sporadiques résument habilement l'évolution de l'argument. On songe aussitôt au *Phédon* de Platon : Socrate, sur le point de prendre la ciguë, réconfortait lui aussi ses disciples avec courage et force d'âme. S'agirait-il d'un *Phédon* chrétien ? Peut-être[4]. Le dialogue de Grégoire est pourtant moins

2. Cf. B. Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse. Étude systématique du « Contre Eunome » avec traduction inédite des extraits d'Eunome*, Namur, 1994, Culture et Vérité, diffusion Cerf.
3. *SC* 178 ; *Mariage et virginité dans l'Église ancienne*, trad. F. Quéré, *PDF* 39, p. 66-99.
4. Avant Grégoire déjà, certains avaient traité de la résurrection : Athénagore, *PG* 6, 973-1024, et Justin, *PG* 6, 1571-1592 ; cf. Justin martyr, *Œuvres complètes*, Bibliothèque 1, Migne, 1994 ; Irénée, *Adv. hær.* V, 1-14 et Tertullien, *La résurrection des morts*, *PL* 2, 791-886 ; *PDF* 15, Méthode d'Olympe, *PG* 18, 265-330, qui s'opposait à Origène. Méthode est le premier à le faire sous forme de dialogue.



alerte, moins dialectique, moins équilibré. Macrine prend toute la place, et de plus en plus, au cours du dialogue. Grégoire joue l'avocat du diable, mais on le sait d'accord avec Macrine. Il n'est pas vraiment à la recherche d'une vérité qui échappe, comme les disciples de Platon, mais désire emmembrer de raison la foi chrétienne qu'il professe déjà, avec pusillanimité parfois, prétend-il.

Parmi les quelque soixante-cinq œuvres de Grégoire, on ne trouve guère qu'un seul dialogue en dehors de celui-ci : il s'agit d'une brève discussion avec un philosophe concernant la question du destin (le *Contra fatum*, *PG* 45, 145-174). Les traités y sont bien plus nombreux, et entre autres les traités nettement didactiques comme la *Grande catéchèse* ou *La création de l'homme*[5] qui se rapprochent de notre dialogue par les destinataires qu'ils visent. Grégoire semble en effet écrire ici pour des intellectuels chrétiens, éventuellement pour des païens bienveillants, afin de leur montrer que la foi n'est pas absurde, qu'elle résiste vaillamment aux objections de la philosophie et propose même une sorte de philosophie plus puissante, nouvelle et cohérente. Il en appelle aux épicuriens, aux stoïciens et aux manichéens, il cite Platon et Aristote, mais ces références sont vagues et générales. Il s'en prend surtout à la philosophie commune de l'époque et puise lui-même, de façon éclectique, partout où il trouvera de quoi construire sa propre synthèse. Il met d'emblée la vérité de l'Écriture et du dogme chrétien au-dessus de toute opinion philosophique, mais il n'en reste pas moins critique : il se sent étriqué dans une foi qui ne chercherait pas à comprendre,

5. *Grande Catéchèse*, *PDF* 6 ; *La création de l'homme*, *SC* 6 ; *PDF* 23. Pour avoir une vue plus complète de l'anthropologie de Grégoire, on se reportera également au *De mortuis* et au *De infantibus* (cf. *Dieu et le mal*, *PDF* 69), ainsi qu'à certains passages du *De virginitate*, *SC* 119 et des commentaires sur *Les béatitudes*, *PDF* 10 ou *Le Cantique des cantiques*, *PDF* 49-50.

autant que malhonnête s'il ne reconnaissait leur part de vérité aux philosophies païennes[6].

## *De la philosophie à la mystique*

Nous disions que Macrine prend de plus en plus de place dans le dialogue, au fur et à mesure de son déroulement. On compte en effet cinquante-sept réparties dans la première moitié (1-68, jusque *PG* 46, 85 B), contre vingt et une dans la seconde. Cette dernière est presque entièrement constituée de quatre discours de Macrine et un de Grégoire, concernant le désir de Dieu et la purification de l'âme, la métempsycose à rejeter, la résurrection dans l'identité et l'altérité. Il y a peut-être là l'indice d'une maladresse de Grégoire à manier le genre littéraire du dialogue, qu'il est toujours tenté de transformer en traité didactique. Sans doute. On remarque aussi, cependant, que les sujets abordés prêtent de moins en moins au débat philosophique proprement dit, pour dériver vers l'exposé contemplatif et même mystique des réalités les plus profondes de la foi.

Des questions sur l'âme, fort à la mode au quatrième siècle, on passe à l'énigme du péché et de ses conséquences, à l'espoir du salut même dans ses formes dévoyées, à l'assurance de la rédemption en Dieu qui sera tout en tous à la fin des temps, lorsque toutes choses seront restaurées par lui dans leur constitution première : c'est la fameuse théorie de l'apocatastase, dont une version inspirée d'Origène sera condamnée par le concile de Constantinople de 543 (Denzinger 411, cf. 801 *in fine*). Ces envolées mystiques n'empêchent pas le dialogue d'en rester au plan d'une certaine philosophie chrétienne. On ne verse jamais dans

6. Cf. les §§ 4, 34-35, 123 fin-124. Grégoire dit se méfier de la rhétorique, 124 et de la dialectique, 36, mais en même temps, il est friand de leurs procédés : cf. la longue période du § 11, les syllogismes disjonctifs des §§ 7, 33, 96, 99 et l'enchaînement de syllogismes du § 85.



le traité proprement théologique : le nom du Christ est quasi absent de cet écrit[7].

Survolons quelques-unes des thèses majeures de notre dialogue, en particulier celles où Grégoire fait preuve d'originalité – car il est certainement le plus spéculatif des Pères cappadociens. Le lecteur moderne ne trouvera pas toujours nécessaire la suite du développement de Grégoire. Aussi prenons-nous la liberté de présenter les points forts de cet écrit dans un ordre différent.

## *Immatérialité de l'âme*

Tout d'abord, il faut prouver que l'âme existe. Grégoire déploie ici toute l'argumentation classique contre le matérialisme. L'organisation du monde, le sens des choses, la vie elle-même sont impossibles si l'on s'en tient à la pure matérialité. Il faut postuler quelque chose de supérieur, d'essence spirituelle, au delà du sensible, pour rendre compte de la beauté dynamique de l'univers (11). L'être humain lui-même, comme un microcosme (12), ne peut se réduire aux seuls éléments qui le composent matériellement. Ceux-ci n'expliquent ni sa vie sensible, ni son activité hautement intellective. Grégoire reprend ici une analogie stoïcienne classique : Dieu est l'âme du monde. Sans sa présence immatérielle, le monde ne pourrait subsister ni se mouvoir. Mais cette reprise est audacieuse en contexte chrétien, car pour la foi, Dieu est absolument différent du monde, qui fut créé par la liberté divine sans nécessité aucune. Grégoire continue pourtant à affirmer que le Dieu transcendant des chrétiens est aussi, du point de vue de l'être, omniprésent à l'univers visible comme son âme secrète. Transcendance et immanence sont compatibles dans sa spéculation. De même, l'âme humaine est

7. Il n'apparaît qu'aux §§ 56 et 115. Notre texte comporte cependant quelques passages plus scripturaires, en particulier les commentaires des parabole de l'ivraie, de Lazare 48-49, 63-71 et de textes pauliniens, surtout 1 Co 15 et le « Dieu tout en tous ».

complètement immergée dans le composé humain, mais en reste distincte par son caractère proprement immatériel. Telle est la première thèse de Grégoire, avancée au prix d'arguments bien développés, dont pourra juger le lecteur : existence et immatérialité de l'âme humaine. Cette première conviction est le fondement de tout l'édifice à venir, comme nous le verrons. La question philosophique de l'immortalité de l'âme, à peine effleurée dans notre dialogue, n'en est en fait qu'un corollaire. L'essentiel est d'être capable de penser l'immatérialité de l'âme, car tout le reste en découle. La thèse platonicienne de l'immortalité est donc admise sans démonstration au sens strict. Les arguments en sa faveur faisaient sans doute partie du patrimoine commun d'une certaine intelligentsia de l'époque. Grégoire se contente d'établir fermement son immatérialité.

L'idée de la correspondance macrocosme-microcosme est reprise ici conventionnellement, mais ne constitue pas le fond de la pensée grégorienne. En effet, de même que le Dieu chrétien transcende le monde, de même l'homme, image de Dieu, est déjà comme à la frontière et aux confins de l'univers matériel. L'image du microcosme enferme l'homme dans les limites de ce monde ; l'idée de l'homme comme être-de-frontière l'ouvre à la transcendance divine à l'image de laquelle il est créé.

## *Pas de réincarnation*

Dans cette même logique, Grégoire s'attaque vigoureusement quelques pages plus loin à l'idée de la métempsycose. Sa démonstration est assez étendue (88 à 101[8]). Outre les moqueries faciles visant à ridiculiser l'errance des âmes passant d'un vivant à l'autre, Grégoire oppose deux arguments puissants, l'un ontologique, l'autre moral. La métempsycose implique une sorte de monisme de l'être :

8. Son ouvrage sur *La création de l'homme* en fournit une autre, plus brève mais parallèle, c. 28, *SC* 6 217-221 ; *PDF* 23, 147-151.



les distinctions sont floues, la singularité est absente, on efface les frontières qui séparent les espèces entre elles autant que les individus d'une même espèce. L'être est indifférencié. D'autre part, puisque cette thèse métaphysique douteuse est liée à une conception morale du monde, elle donne lieu à un paradoxe scandaleux. La condition supérieure et moralement plus parfaite est celle où naît la faute qui cause la chute, et la condition inférieure et honteusement immorale est celle où devrait se conquérir le salut qui ferait regagner la perfection perdue. Il y a là comme une inversion du bien et du mal, le premier étant cause du second, et le second restaurant le premier.

La démonstration de Grégoire s'efforce d'écarter également toute idée d'une préexistence des âmes avant leur apparition en l'homme ou en tout autre être. Sur ce refus, il bâtit sa propre thèse, d'inspiration aristotélicienne, celle de la simultanéité totale de l'âme et du corps en l'homme, dès l'origine en union infrangible, chaque partie croissant au rythme de l'autre et jamais sans l'autre. Cette longue dissertation de Macrine sur une prétendue migration des âmes – la répartie la plus étendue de tout le dialogue – est susceptible d'intéresser nos contemporains. On sait en effet que la question de la réincarnation fait retour dans notre culture de diverses manières depuis quelque temps, et que le problème de l'humanité de l'embryon entraîne bien des réflexions épineuses sur l'agir concret et quotidien de nos sociétés médicalement technicisées[9]. Sur ces deux points, la réflexion de Grégoire ne nous semble pas déplacée.

## *Un lien infrangible de l'âme au corps*

Lorsque l'âme humaine, dont Grégoire a vigoureusement démontré l'immatérialité et admis l'immortalité, se

9. Cf. M. Canévet, « L'humanité de l'embryon selon Grégoire de Nysse », dans *Nouvelle Revue Théologique* 114/5 (1992) 678-695.

retire du composé humain, le corps matériel se désagrège, les éléments constituants se dispersent et retournent à leur lieu naturel. Mais l'âme prouve sa supériorité immatérielle et son union infrangible avec le corps « en gardant mémoire », pour ainsi dire, de chacun des éléments qu'elle a unis entre eux et avec elle durant la vie du composé (57-71). Cette thèse extrêmement originale de Grégoire, à première vue bizarre, mérite l'attention. Par cette espèce de lien permanent que l'âme humaine, après la mort du vivant terrestre, ne cesse d'entretenir avec tous ses éléments constitutifs pourtant éparpillés, elle se montre comme prête à renouer immédiatement avec eux, dès que l'occasion s'en présentera. Cette spéculation n'a pas pour but d'expliquer le mécanisme de la résurrection des corps, mais de laisser entrevoir à l'intelligence sa possibilité rationnelle. La dispersion des éléments matériels ne constitue pas un obstacle pour l'âme qui, par définition, est immatérielle et insituable, c'est-à-dire aussi bien partout que nulle part. Ce lien n'est pas matériel ou fonctionnel, mais proprement intelligible et spirituel.

Grégoire n'entre pas ici dans les considérations que rencontrent d'autres auteurs, comme par exemple saint Augustin dans *La cité de Dieu* (livre 22) : comment « récupérer » des éléments qui entre-temps auront servi à d'autres usages, seront entrés dans d'autres compositions, elles-mêmes dignes de ressusciter éventuellement ? Grégoire se contente de souligner avec force le lien formel que l'âme ne peut dénouer et il l'illustre par la magnifique comparaison[10] d'un peintre fictif qui serait capable non seulement de combiner les couleurs de base pour produire toutes les nuances de son art, mais aussi après coup de les séparer à nouveau tout en conservant en mémoire la formule précise de leur combinaison : cette survie purement intellectuelle

10. Grégoire est très imaginatif et vraiment puissant dans ses comparaisons, par ailleurs très belles. On peut en dénombrer trente-deux, de différentes importances, dans le *De anima*.



dans l'esprit de l'artiste entraîne la pérennité de toute œuvre créée par lui. Cette haute et belle spéculation suffit à l'esprit hardi de Grégoire pour prouver du moins la possibilité d'une résurrection corporelle après la séparation de l'âme dans la mort. Les imaginations informatiques de notre époque ne se sentiront peut-être pas rebutées par cette hypothèse brillante. D'ailleurs la matière elle-même semble à Grégoire prendre par moments une figure assez idéaliste, que connaît aussi notre siècle de physique quantique. Est-elle autre chose, se demande-t-il, qu'une convergence de qualités qui, en réalité, sont toutes purement intellectuelles ? La matière est-elle autre chose qu'une combinaison de l'esprit (105) ?

### *Une création finalisée vers notre communion au projet divin*

Mais cette spéculation pour ainsi dire physique, qui prépare la foi en la résurrection, n'a pas l'importance d'une autre considération de type moral et mystique. Grégoire a défini l'âme par sa seule puissance vivificatrice et intellective, car elle est à l'image de Dieu son créateur. Par là, il refuse la définition classique du platonisme qui admet dans l'âme la présence des passions, du désir et de la colère en particulier (le concupiscible et l'irascible, diront les scolastiques). Ici encore, Grégoire en appelle à une thèse originale qui lui est chère, que l'on a nommée un peu à tort, sa thèse de « la double création[11] ». Dans notre dialogue n'apparaissent pas tous les tenants et aboutissants de cette position, mieux explicitée dans le traité sur *La création de l'homme*. À son habitude, en effet, Grégoire mesure dans chaque cas, en fonction de son lecteur, l'opportunité de déployer toute sa pensée, par devers lui très construite et très complète, ou seulement tel ou tel aspect. Ainsi distin-

11. Cf. B. Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*..., p. 287.

gue-t-on l'un de l'autre, chez Grégoire, un ouvrage heuristique, polémique, didactique ou spirituel[12].

Voici en bref la teneur de la thèse de la double création[13]. Dieu avait formé le dessein de créer un homme corporel entièrement tourné vers lui et parfaitement à son image. Mais Dieu, dans sa prescience toute-puissante, avait vu que l'homme qu'il créait libre se détournerait de lui, mésuserait de sa raison et désirerait se rapprocher de l'animal auquel il ressemblait déjà par le corps. Aussi, dans sa prévoyance infaillible et par pure bienveillance pour le salut de l'homme, Dieu le créa-t-il directement dans une autre condition que celle projetée initialement par lui, dans une condition plus proche de celle de l'animal auquel l'homme voudrait ressembler et du même coup, mystérieusement mieux adaptée à un retour possible de l'homme vers Dieu grâce à l'incarnation du Verbe, qui donnera une visibilité à Dieu lui-même. Initialement, dans cette « première création » qui n'eut jamais lieu, Dieu voulait créer l'homme dans une sorte de condition « angélique terrestre ». Concrètement, il le créa dans une autre condition (la « seconde création ») où le corps se reproduit de manière sexuée et où l'âme est soumise aux passions animales et sans raison du désir et de la violence. Cette condition seconde de l'homme, cependant, pensée du point de vue de Dieu, est bien réellement la *conséquence* de son libre péché et tout à la fois la voie de salut offerte par Dieu pour s'en libérer. On parle d'une seule « double création », car les deux créations en question n'eurent pas lieu successivement, mais la première est comme intérieure à la seconde. Elle en est à la fois le principe idéal et le terme réel. Lorsque Grégoire parle de la condition primitive de l'homme, il faut songer à cette première création qui n'a de réalité, jusqu'ici, que par l'esprit de Dieu mais qui, pour cette raison même, est bien plus réelle que toute autre : c'est vers cette condition

12. Cf. B. Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse...*, p. 297.
13. Cf. *La création de l'homme*, *PDF* 23, c. 16-17, p. 92-104.



primitive que l'homme aujourd'hui s'achemine librement à travers la purification de son âme pécheresse, afin d'adhérer progressivement et personnellement au projet de Dieu. Tout ceci implique une conception complexe des rapports entre le mal, le péché et la liberté, que Grégoire déploie avec vivacité dans bon nombre de ses écrits.

## *Purifier les passions*

Les passions de l'âme, désir et colère, n'appartiennent donc pas à l'essence de l'âme, ainsi que le prétend Platon. Elles lui sont au contraire adventices, car elles sont les conséquences du péché. De même, selon Grégoire, l'exercice de la sexualité n'est pas un élément essentiel de la définition de l'homme. Or, tout ce qui n'est pas essentiel sera abandonné dans la vie future. Mais la chair est essentielle. L'âme, grâce au lien immatériel que nous avons décrit plus haut, retrouvera son corps. Pourtant ce lien devra dépouiller tout ce qui est peccamineux en lui. Ainsi l'âme doit se purifier de toutes les passions qui aujourd'hui l'attachent au corps de façon servile, pour conquérir une relation seigneuriale à l'égard de cette chair qui mérite de ressusciter, car elle est essentielle à l'homme dans la vision première de Dieu. Cette purification peut s'effectuer dès cette vie terrestre, mais elle devra s'achever après la mort, dans la mesure même où elle sera encore nécessaire. Ainsi la souffrance qui s'ensuivra n'aura rien d'un châtiment imposé par Dieu, mais sera la purification naturelle de l'âme en recherche de son lien essentiel avec le corps, en vue d'une libre communion au dessein divin. Dieu ne punit pas, c'est l'homme qui se purifie pour connaître Dieu.

## *Transformer le désir en amour*

Mais ici Grégoire rencontre une nouvelle objection, à laquelle il oppose une brillante intuition. Le désir lui-même, que l'on a considéré jusqu'ici comme une passion, ne pousse-t-il pas à chercher Dieu ? N'est-il pas nécessaire

à notre ascension vers lui ? Grégoire acquiesce, avec enthousiasme même. Dans la condition présente, il existe bien en nous un désir de Dieu. S'agit-il seulement d'une passion, qui serait dans ce cas, par définition, peccamineuse ? Grégoire reconnaît l'élan du désir vers Dieu, mais ce dynamisme lui-même doit être purifié et affiné. Car là où l'homme rencontre vraiment Dieu, le désir se transforme en amour, sans jamais disparaître pourtant. Cet amour véritable, qui est déjà jouissance de Dieu, n'aura plus dès lors l'instabilité et l'anxiété du désir. Il sera, comme le désir, mouvement vers Dieu, mais désormais mouvement stable, sans retour peccamineux, sans égarement d'ignorance : il connaîtra son but et parce qu'il le poursuivra sans dévier, il l'aura déjà pour ainsi dire atteint, sans pourtant le posséder car Dieu est infini. Dans ce processus, le désir se purifie, s'unifie, s'intensifie même et s'élargit à la mesure de son objet divin, tout en mourant à lui-même comme passion.

C'est ici toute la théorie subtile et vigoureuse à la fois de l'épectase, propre à Grégoire, qu'il faudrait évoquer[14]. Dieu est infini, l'homme fini le poursuit sans fin, par des commencements qui n'ont pas de fin. Dans l'amour, le désir s'est purifié. Il n'a rien perdu de son dynamisme, mais s'est dépouillé de son inquiétude égocentrique. Il est désormais tout entier tourné vers Dieu (72-77). À ces réflexions, Grégoire ajoute une curieuse observation sur la mémoire, qui le met aux antipodes des *Confessions* de saint Augustin : l'homme tendu vers Dieu oublie ce qu'il laisse derrière lui (Ph 3, 13), pour entrer en Dieu qui, présence parfaite à soi, est comme sans mémoire[15].

14. Cf. Grégoire, Homélie 8 sur le *Cantique des cantiques*, *PDF* 49-50, p. 177-188.
15. Sur tout ceci, cf. l'article de M. Canévet, « La notion de désir dans les Homélies sur le Cantique des cantiques de Grégoire de Nysse », paru en italien dans *L'antropologia dei Maestri Spirituali. Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana. Roma 28 aprile-1° maggio 1989*, Ch.-A. Bernard dir., éd. Paoline, Torino, 1991, p. 77-94.



### *Lorsque Dieu sera tout en tous[16]... (1 Co 15, 28)*

Grégoire ne parlera dans ce dialogue ni d'enfer ni de purgatoire : ces notions sont plutôt occidentales. Il aborde pourtant le sujet d'une autre manière. Premièrement, il exclut toute idée de lieu de la notion classique d'Hadès, qui est aussi bien grecque que biblique. L'Hadès n'est pas un monde souterrain ou aérien (selon l'imagination des époques), mais un état de vie : celui de l'âme qui, après la mort, se purifie de son lien pécheur à la matière, pour ressusciter de façon pure au dernier jour. Deuxièmement, l'intensité et la durée de cette purification sont elles aussi des notions analogiques, car le temps lui-même disparaîtra ou du moins acquerra une nouvelle figure quand il sera au contact de l'éternité, tout comme le désir sera transmué en amour. Il semble bien pourtant que l'idée d'un enfer éternel ne puisse s'intégrer à la vision de Grégoire. Face à l'infini, le monde fini restera toujours fini. Dieu vaincra tous les obstacles et toutes les résistances humaines, il viendra à bout de chacun selon un mode approprié. Les humains, pour Grégoire, démontrent également leur finitude dans le fait qu'ils sont en nombre fini (108) : ce nombre fut déterminé d'avance par Dieu pour constituer la création première qu'il poursuit malgré notre péché. De même la purification atteindra son terme, un terme adapté à chacun. Grégoire déploie ici la belle image de la fête juive des Tentes, qu'il transpose sur les lieux du Temple de Jérusalem le jour du Kippour. Tous seront tournés au dernier jour vers Dieu comme vers le Saint des Saints, mais certains seront plus proches et d'autres plus éloignés, même si les diverses enceintes seront toutes tombées. Tous

16. Sur ce thème, cf. Grégoire de Nysse, *Le Christ pascal*, *PDF* 55, p. 107-127.

cependant prendront part à la fête éternelle, dans un mouvement de rapprochement concentrique qui, paradoxalement, ne cessera jamais, car il va du fini à l'infini toujours plus grand. C'est cela que l'on peut appeler la restauration de la première création, l'apocatastase du dernier jour, lorsque Dieu sera tout en tous.

Bernard Pottier, sj

# *Plan du texte* *

## *PROLOGUE (1-6)*

Son frère Basile est mort, sa sœur Macrine est mourante : Grégoire se désole, mais Macrine l'invite à reprendre courage. Grégoire rétorque que la peur de la mort est universelle ; Macrine répond que l'âme ne saurait mourir. Ils vont donc disputer sur la survie de l'âme, Grégoire se faisant l'avocat du diable.

## *I - DE L'ÂME*

A. Arguments des philosophes contre l'âme
- contre sa survie (7)
- contre son existence : Epicure et les stoïciens (8)

B. Contre-arguments
- si le corps est animé, l'âme existe (9)
- si l'âme n'existe pas, Dieu non plus (10)
- or l'harmonie de l'univers dit le créateur (11)
- l'existence de Dieu démontre celle de l'âme (12)

C. Qu'est-ce que l'âme ?
- on la connaît à partir de son action dans le corps (13-15)
- interpréter le visible pour connaître l'invisible : exemples astronomiques (16-18), exemple des automates (19-22)

* Nous présentons ici un plan permettant au lecteur de se retrouver dans le maquis des arguments de Grégoire. Si la diversité des thèmes abordés et la fiction du dialogue qui fait intervenir des objections et des excursus empêche de discerner un plan réellement cohérent, on peut cependant distinguer des lignes de force.

- objection : peut-on définir une chose par ce qu'elle n'est pas, par exemple l'âme en partant du corps ? (23)

- retour à un argument précédent : nier ce qui ne tombe pas sous les sens revient à nier Dieu (25)

- l'esprit est semblable à la nature divine (26-27)

D. La survie de l'âme

- l'âme qui est simple ne peut se décomposer comme le corps (28-29)

- après la dissolution du corps, l'âme reste unie aux éléments du corps (30)

- n'étant pas soumise aux lois de l'espace, elle n'est pas gênée par la dispersion de ces éléments (31-32)

- Excursus : les passions de l'âme
  - insuffisance de la philosophie (33-36)
  - les passions n'entrent pas dans la définition de l'homme (37-38)
  - la colère et le désir ; leur utilité (39-40)
  - excursus anthropologique (42-43)
  - de l'usage des passions : bon ou mauvais (44-47)
  - l'Ecriture au secours de la philosophie : le bon grain et l'ivraie (48-50)

- Retour au thème de la mort et de l'immortalité :
  - localisation du séjour des morts, réponses de la science (51-53) et de l'Ecriture (55-56)
  - l'immortalité de l'âme (57) : métaphore de la peinture (58-59) ; l'âme garde la mémoire des éléments (59-61) ; thème du potier (62) ; nouvelle objection tirée de la parabole de Lazare et du riche (63-68)

- Nécessité du détachement (70-71)
  - le désir n'a qu'une utilité provisoire (72-77)
  - l'âme doit se purifier après sa mort : images des corps incarcérés (79), de l'or purifié par les fondeurs (80), de la corde enduite de boue (81)
  - Dieu ne châtie pas, il purifie l'âme pour la rendre capable de biens infinis (82-86)



## *II - DE LA RÉSURRECTION DES MORTS*

A. Diverses opinions sur la résurrection (88)
- la transmigration des âmes (89-92)
- la préexistence des âmes (93-101)

B. La création de l'âme
- sa place dans la création du monde, corporel et spirituel (102-105)
- l'âme et le corps apparaissent en même temps (106)
- la génération (107)
- le nombre des âmes est défini (108-109)

C. Témoignages scripturaires sur la résurrection
- Ps 103, 29-30 (112)
- Ps 117, 27 (113-115)
- Ez 37, 1-14 (116)
- Nouveau Testament (117)

D. Objections à propos du statut des corps ressuscités
- corruptibilité des corps (119)
- si ce sont d'autres corps, ce n'est pas une résurrection (120)
- quel état du corps ressuscitera ? (121)
- qui sera jugé ? (122)
- à quoi bon ressusciter avec des organes inutiles ? (123)

E. Réponses
- la résurrection est le rétablissement de l'état originel (125)
- les tuniques de peau disparaîtront (126)
- le dessein de Dieu sur l'homme (128)
- le corps mort = une semence enfouie en terre (129-132)
- retour à la création première (133-134)

# *Avis au lecteur*

Le *Dialogue sur l'âme et la résurrection* comporte deux parties de style différent. Il s'agit en réalité de deux traités. Le premier est un « traité de l'âme » dans la tradition des traités philosophiques de l'Antiquité tardive. Même si l'Écriture y est mise à contribution, l'argumentation y emprunte beaucoup à la philosophie, surtout platonicienne. Le second est un « traité de la résurrection », plus proprement théologique.

Pour faciliter l'accès de ce texte aux lecteurs qui ne seraient pas familiers de la philosophie grecque, nous avons distingué les deux parties de ce texte par un artifice typographique. Le « traité de l'âme » s'y trouve ainsi imprimé en caractères plus petits que le « traité de la résurrection ».

# Dialogue sur l'âme et la résurrection[1]

1. Basile, ô combien saint, a quitté la vie humaine pour rejoindre Dieu, et les églises ont trouvé là matière commune à s'affliger. Ma sœur, elle, était encore vivante ; elle était ma pédagogue[2]. J'allai donc sans tarder me joindre à elle dans le malheur provoqué par la mort de notre frère. Mon âme était en proie à une bien vive douleur, je souffrais intensément d'une telle perte et cherchais à partager mes larmes avec quelqu'un que le chagrin accablât autant que moi. Or lorsque nous fûmes tous deux face à face, le spectacle que m'offrit ma pédagogue accrut ma peine : elle était déjà victime de la maladie qui devait l'emporter.

Elle agit alors comme les cavaliers adroits : elle me laissa m'emballer quelques instants sous le coup d'une profonde douleur, puis essaya de me réfréner par ses propos, usant de ses arguments comme d'un mors pour corriger le désordre de mon âme. Elle cita alors cette parole de l'Apôtre : il ne faut pas pleurer ceux qui se sont endormis ; cette peine n'appartient qu'à ceux qui n'ont pas d'espérance (cf. 1 Th 4, 13).

1. Il s'agit effectivement d'un Dialogue, genre philosophique illustré principalement par Platon et qui fait progresser la pensée de façon « dialectique », par une succession d'objections et de réponses. Nous empruntons la numérotation à la traduction de J. Terrieux, Paris, 1995, à la fois parce qu'elle dégage de façon claire les subdivisions du texte, et pour ne pas introduire de confusion dans les études postérieures qui utiliseraient l'une ou l'autre de ces traductions.
2. Le terme grec est *didaskalos*. Grégoire se situe par rapport à sa sœur aînée comme le disciple par rapport au maître.

### *Faut-il avoir peur de la mort ?*

2. Le cœur encore brûlant de chagrin, je dis :

– Comment ce commandement peut-il s'appliquer aux hommes, quand chacun de nous s'en prend naturellement à la mort, quand le spectacle de mourants n'est guère supportable, quand, à l'approche de la mort, les hommes font tout pour l'éviter ? Mieux encore, pour les magistrats, elle est le pire des crimes, le pire des châtiments aussi. Comment négliger ce départ[3] de la vie, qu'il frappe un étranger ou à plus forte raison un proche, en train de mourir ?

De fait, dis-je, nous voyons les hommes s'inquiéter sans cesse de savoir comment rester en vie. Ainsi nos maisons ont-elles été conçues selon nos besoins vitaux, pour éviter que l'air ambiant ne procure à nos corps la souffrance due au froid ou à la chaleur. Et l'agriculture ? Est-elle autre chose que ce qui nous permet de vivre ? L'attachement à la vie apparaît bien à travers la crainte de la mort. Et la médecine ? Pourquoi est-elle si estimée des hommes ? Parce qu'elle semble combattre la mort, en quelque sorte, grâce à son art, non ? Les cuirasses, boucliers, jambières, casques, armes défensives, enceintes fortifiées, portes renforcées de fer, fossés rassurants etc., ne doivent d'exister qu'à notre peur de la mort. Ainsi, puisque la mort est naturellement terrible, comment croire facilement celui qui ordonne de demeurer étranger à tout chagrin, quand on reste seul et que l'autre disparaît ?

– Eh bien, dit ma pédagogue, pourquoi donc l'idée même de la mort te semble-t-elle si affligeante ? Ne suffit-il pas que les insensés passent leur temps à l'attaquer ?

3. – Pourquoi n'aurions-nous pas le droit d'être peinés, lui rétorquai-je, lorsque nous voyons celui qui, à l'instant encore, vivait et parlait, tout à coup sans souffle, sans voix, sans mouvement, tous ses sens corporels éteints, sans vue,

3. L'emploi du mot *anachôrèsis*, qui désigne un départ par un mouvement ascendant, est classique à cette époque pour désigner la mort.



sans ouïe, sans rien de ce qui relève de la sensation ? On peut lui appliquer le feu ou le fer, lui découper le corps avec une épée, l'offrir à des animaux carnivores, ou encore l'ensevelir, le défunt ne ressent aucune différence entre tous ces traitements.

Lorsque l'on observe donc ce changement ainsi opéré et que le principe de vie, auparavant présent, disparaît pour devenir subitement invisible, – comme s'éteint une lampe quand la flamme, qui jusque-là se consumait en elle, ni ne reste sur la mèche ni ne se déplace ailleurs, mais disparaît totalement –, comment peut-on supporter de bon cœur ce si grand changement, lorsque l'on ne peut manifestement s'appuyer sur rien ? En effet, quand on nous parle de migration de l'âme, nous observons bien ce qui reste, mais ignorons [ce qu'est devenu] ce qui s'est séparé, et qui appartient pourtant à notre nature, et vers quoi cela se déplace ; car ni la terre, ni l'air, ni l'eau, ni aucun autre élément, ne montre en soi-même cette force qui s'est séparée de notre corps. Après le départ de l'âme, ce qui demeure est mort et va dès lors se corrompre.

### *Croire en l'immortalité de l'âme est-il raisonnable ?*

Au milieu de ces considérations, ma pédagogue me secoua par la main et m'interrompit :

– Serais-tu, dit-elle, si troublé par la peur, l'esprit accablé, comme si l'âme ne demeurait pas pour toujours, comme si elle disparaissait au moment de la désagrégation du corps ?

4. Pour ma part – encore sous le coup de l'émotion, je n'avais pas repris mes pensées –, je répondis de manière quelque peu inconsidérée. Je ne prêtai aucune attention au sens de ses mots. N'ai-je pas déclaré en effet que les paroles divines ressemblaient à des ordres ? Elles nous forcent à croire que l'âme demeure éternelle, sans que la moindre raison nous conduise à cette opinion. Notre esprit nous paraît accepter l'ordre par peur, comme par une servilité intérieure, et non pas adhérer à ces paroles par un mouve-

ment de sa liberté[4]. Il s'ensuit que les chagrins que nous causent les deuils nous deviennent aussi plus lourds, car nous ne savons pas exactement si le principe de vie existe encore en soi, ni où ni comment, ou bien s'il a absolument disparu. L'incertitude de ce qu'il en est en vérité donne le même poids aux deux hypothèses. Beaucoup optent pour celle-ci, beaucoup pour celle-là. Certains philosophes grecs, et non des moindres, ont ainsi pensé et l'ont déclaré[5].

5. – Laisse les autres et leurs sottises, dit- elle, car l'inventeur du mensonge[6], avec son talent de persuasion, fabrique des opinions erronées pour nuire à la vérité. Mais toi, songe qu'avoir une telle conception de l'âme[7] ne signifie rien d'autre qu'être étranger à la vertu[8] et regarder le seul plaisir présent ; c'est désespérer de la vie que l'on imagine dans l'éternité, et où seule la vertu triomphe.

– Et comment, demandai-je, pourrions-nous avoir en nous, bien ancrée et immuable, la croyance en l'éternité de l'âme ? J'ai le sentiment, moi aussi, que l'existence des hommes sera privée du meilleur de la vie (je veux dire de la vertu), si cette foi n'a pas été fortifiée en nous ni rendue incontestable. Car comment la vertu pourrait-elle trouver

4. Grégoire exprime ici, *a contrario*, sa foi en l'accord profond qui existe entre les dogmes et la raison humaine. L'homme ne se laisse pas imposer les vérités de foi, il y adhère librement avec son intelligence. C'est la distorsion apparente entre ce que dit l'Écriture et ce que constate la raison qui cause ici son trouble.

5. L'immortalité de l'âme est un thème fréquemment abordé et discuté par les philosophes, principalement dans l'Antiquité tardive. Les nombreux *Traités sur l'âme* qui nous restent de cette époque exposent les arguments des partisans et des adversaires de cette doctrine. Sur la difficile conciliation entre la doctrine grecque de l'immortalité de l'âme et la doctrine chrétienne de la résurrection des corps, cf. O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts ?*, Neuchâtel, 1956.

6. Le diable, père du mensonge, cf. Jn 8, 44.

7. A savoir, nier son immortalité.

8. Le terme de vertu a perdu, de nos jours, sa vigueur originelle. Il signifiait au départ la bravoure. Chez Grégoire il est presque synonyme de perfection évangélique. Le sous-titre de la *Vie de Moïse* est : Traité de la perfection en matière de vertu.



place en ceux qui sont convaincus que la vie sur terre contient en elle l'essence des choses et qui n'espèrent plus rien après ?

### *Grégoire se fera l'avocat du diable*

6. – Cherchons donc, répondit ma pédagogue, ce qui pourrait être, à ce sujet, le point de départ de notre entretien. Si tu veux bien, sois l'avocat des opinions adverses. Je vois que ta pensée aussi s'oriente vers ce genre d'attaques. Ensuite, après ces arguments contraires, on recherchera la voie de la vérité.

Telles furent ses directives et je la priai de ne pas considérer comme véritables les arguments que je lui opposerais, mais comme destinés à établir solidement la doctrine de l'âme, après l'élimination des idées qui la combattent.

### *Arguments contre la survie de l'âme : où est-elle quand le corps n'existe plus ?*

7. – Les partisans du raisonnement contraire[9], dis-je, ne prétendraient-ils pas que le corps, qui est un composé, se désagrège entièrement [pour retourner aux] éléments qui le constituent ? Après la dissolution de la cohésion des éléments dans le corps, chacun [de ces éléments] se dirige vraisemblablement vers ce qui lui est propre, car la nature même des éléments, par une attraction nécessaire, rend ce qui lui appartient à ce qui est de la même espèce. Ainsi l'élément chaud en nous sera-t-il réuni au chaud, le terrestre au solide, chacun des autres constituants se déplaçant vers ce qui lui est apparenté. Où donc sera l'âme après ?

Dire qu'elle se trouvera dans les éléments, c'est nécessairement la dire en composition avec eux. En effet, deux éléments étrangers l'un à l'autre ne sauraient se mêler et, si cela était, le mélange apparaîtrait bien bigarré avec des propriétés opposées ;

9. C'est-à-dire ceux qui nient l'immortalité de l'âme.

or ce qui est bigarré n'est pas simple et c'est dans une composition qu'on l'observe tout à fait. D'autre part, tout ce qui est composé est aussi nécessairement séparable, la séparation étant l'abolition du composé. Or ce qui s'abolit n'est pas immortel. On dirait sinon que la chair aussi est immortelle, elle qui se décompose en ce qui l'avait constituée.

S'il en est autrement, où pouvons-nous logiquement affirmer que se trouve l'âme ? On ne la découvre pas dans les éléments, parce qu'elle est d'une nature différente, mais il n'y a pas un endroit dans le monde où elle puisse continuer à vivre selon sa propre nature. Or ce qui n'est nulle part n'existe pas.

### *Epicure et les stoïciens : l'âme ne « tombe pas sous les sens », donc elle n'existe pas*

8. Ces propos firent gémir doucement ma pédagogue :

– Voilà sans doute, dit-elle, les arguments que les stoïciens et les épicuriens ont pu autrefois, à Athènes, opposer à l'Apôtre (cf. Ac 17, 18-32). Je le sais en effet par ouï-dire, Epicure surtout se laissait aller à penser que la nature des choses est, à son idée, fortuite et spontanée, comme si aucune Providence ne traversait le monde. Aussi, logiquement, voyait-il la vie des hommes pareille à une bulle d'air : notre corps serait gonflé par un souffle, aussi longtemps que ce souffle serait prisonnier de son enveloppe ; dès que la bulle éclaterait, tout son contenu disparaîtrait également[10].

Pour Epicure, la nature des choses se bornait à l'apparence et il faisait des sens la mesure de la compréhension du monde. Il a complètement fermé les organes sensoriels de l'âme et n'a rien pu voir des réalités intelligibles et incorporelles. Il était pareil à l'homme enfermé dans une maisonnette, qui demeure sans regarder les merveilles célestes, les murs et le toit l'empêchant de regarder à l'extérieur. Car ce sont bien des espèces de murs, matériels et naturels, que tous ces éléments perceptibles par les sens et que l'on observe dans le monde ; ce sont des murs qui enferment d'eux-mêmes les âmes plus faibles et leur interdisent la contemplation des réalités intelligibles. Un tel individu ne

10. Cf. H.-D. Saffrey, « Homo bulla. Une image épicurienne chez Grégoire de Nysse », dans *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris, 1972, p. 553-544.



regarde que la terre, l'eau, l'air, le feu. Discerner leur origine, leur consistance, leur raison d'être, lui est impossible à cause de la petitesse de son âme.

Voit-on un vêtement ? On cherche alors, en toute logique, à en connaître le créateur. La vue d'un navire fait penser au charpentier de marine, et celle d'un bâtiment fait aussitôt songer à la main de l'architecte même[11]. Or ceux qui tournent les yeux vers le monde sont aveuglés et ne voient pas celui qui se manifeste à travers les éléments. D'où l'expression de ces opinions malignes et subtiles dans la bouche de ceux qui pensent que l'âme disparaît : le corps est composé d'éléments et ceux-ci viennent d'un corps, il n'est pas possible que l'âme existe par elle-même, à moins qu'elle ne soit l'un de ces éléments ou qu'elle se trouve en eux.

### *Contre-argument : qu'est-ce qu'un corps animé si l'âme n'existe pas ?*

9. Si, parce qu'elle n'est pas de même nature que les éléments, nos contradicteurs considèrent que l'âme n'est nulle part, qu'ils enseignent d'abord que la vie dans la chair est aussi sans âme : le corps n'est rien d'autre que la réunion d'éléments, non ? Qu'ils affirment donc qu'il n'existe pas d'âme en ceux-là pour donner la vie, d'elle-même, à ce composé, si précisément, d'un autre côté, il est impossible, selon eux, que l'âme demeure en même temps que les éléments : de la sorte ils présentent tout simplement notre existence comme étant morte.

Si, au contraire, ils ne contestent pas la présence de l'âme dans le corps, comment conçoivent- ils sa disparition du corps vers les éléments ?

### *Si l'âme immatérielle n'existe pas, le Dieu immatériel non plus*

10. Qu'ils osent ensuite s'en prendre de la même manière à la nature divine elle-même ! Comment diront-ils en effet que la nature spirituelle, immatérielle et invisible, qui se glisse à travers des éléments humides, mous, solides, maintient dans l'être tout

11. Thème classique de la philosophie depuis Platon, repris par de nombreux philosophes et par le juif Philon d'Alexandrie.

ce qui est, alors qu'elle n'a aucune parenté avec les éléments dans lesquels elle est et qu'elle est incapable d'être en eux à cause de leur différence de nature ? Qu'ils retranchent donc de tout leur enseignement la divinité[12] même, qui maintient dans l'être tout ce qui est !

– Comment, rétorquai-je, nos contradicteurs contesteraient-ils que tout vient de Dieu, que les êtres sont contenus en lui, ou encore qu'il existe une divinité transcendante à la nature des êtres[13] ?

– Il conviendrait davantage, dit-elle, de se taire devant de telles considérations ; les inepties et impiétés de leurs propositions ne méritent pas de réponse. Précisément, l'une des paroles divines ne défend-elle pas de répondre à l'insensé dans sa folie (cf. Pr 26, 4) ? Et, selon le Prophète, il est parfaitement insensé celui qui soutient que Dieu n'existe pas (cf. Ps 52, 2). Toutefois, puisqu'il faut te parler aussi de cette question, je vais t'indiquer l'argument, non pas le mien, ni celui d'un autre homme non plus (quel qu'il soit, il serait faible), mais celui que la création du monde révèle à travers les merveilles qu'elle contient ; l'œil se fait alors auditeur, tandis que, grâce au spectacle offert, la parole sage et habile résonne dans le cœur. La création est la manifestation directe du Créateur, les cieux eux-mêmes, comme le dit le Prophète, racontant la gloire de Dieu en leur langage inexprimable (cf. Ps 18, 2. 4).

12. En utilisant l'expression grecque au neutre *to théion* au lieu du masculin *ho Théos*, Grégoire trahit la contamination de la tradition biblique par la tradition philosophique et religieuse des Grecs, pour qui la divinité était une notion impersonnelle. Sur la nouveauté que représenta dans le monde grec la conception d'un Dieu personnel s'adressant à des personnes, cf. F. Quéré, « Pourquoi lire et connaître les Pères », *Foi et vie*, sept. 1968, repris dans *La femme et les Pères de l'Église*, *DDB*, 1997, p. 9-33.

13. L'existence d'un Dieu créateur, personnel et transcendant n'apparaît pas comme telle chez les philosophes antiques qui étaient plutôt panthéistes ou déistes (cf. note précédente).



## *Ce que l'œil entend : l'harmonie de l'univers dit Dieu*[14]

11. Considérons l'harmonie de l'univers, des merveilles célestes et terrestres, la façon dont les éléments, naturellement opposés les uns aux autres, par une relation mystérieuse, se réunissent tous vers le même but, apportant chacun sa propre force pour la permanence de l'univers ; considérons la façon dont les éléments, qui ne peuvent se mélanger ni s'associer à cause de la particularité de leurs propriétés, ne se séparent pas les uns des autres ni ne se détruisent les uns dans les autres, une fois réunis, avec leurs qualités opposées ; au contraire ceux qui, par nature, s'élèvent sont amenés à descendre : les rayons du soleil font couler la chaleur vers le bas ; quant aux corps lourds, ils sont soulevés, évaporés, de sorte que l'eau, contrairement à sa nature, s'élève, transportée par l'air sur les vents ; le feu céleste, lui, tombe sur la terre : de cette manière le sous-sol non plus ne manque pas de chaleur et l'humidité due aux pluies qui arrosent la terre, humidité unique par nature, produit des milliers et des milliers de pousses différentes, en accordant à toutes la quantité d'eau qu'elles exigent.

J'ajouterai le mouvement très précis du ciel, le déplacement des révolutions internes en sens contraire, les orbites inférieures et les conjonctions des astres, et leurs oppositions harmonieuses[15]. Celui qui regarde donc cela avec l'œil avisé de l'âme apprend clairement, à partir des phénomènes[16], qu'une puissance divine, apparaissant habile et sage dans les créatures, répandue à travers l'univers, accorde les parties avec l'ensemble, constitue l'univers dans ses parties, dirige en son pouvoir unique cet univers qui, tout en demeurant en lui-même, bouge autour de son propre axe, qui ne cesse jamais son mouvement sans cependant se déplacer pour autant vers un autre lieu que le sien.

14. Le développement qui suit est fondé sur l'Écriture, mais Grégoire peut aussi s'appuyer sur le discours des stoïciens.

15. Grégoire se réfère ici à l'astronomie platonicienne, comme il le fait à plusieurs reprises dans d'autres ouvrages : cf. *Sur l'inscription des psaumes*, dans *Lire la Bible à l'école des Pères*, *PDF* 66. A noter qu'il utilise le vocabulaire technique des astronomes de son époque.

16. En grec *phainomena*: ce qui apparaît, ce qui est accessible aux sens.

### Si Dieu existe, l'âme aussi : l'homme microcosme

12. – Et comment, dis-je, la croyance en l'existence de Dieu démontre-t-elle du même coup celle de l'âme humaine ? Car l'âme n'est pas à confondre avec Dieu au point de devoir admettre tout à fait l'existence de celle-là si on reconnaît l'existence de celui-ci.

– Selon les philosophes, répondit-elle, l'homme est une espèce de microcosme[17], qui comprend en lui-même ces éléments constituant l'univers. Si cette idée est vraie (et elle le semble), nous n'avons sans doute pas besoin d'un autre argument pour confirmer nos suppositions à propos de l'âme. Nous avons considéré que l'âme existe par elle-même, dans une nature différente et originale, par rapport à la matérialité du corps.

Nous découvrons tout l'univers grâce à notre perception sensible et nous sommes conduits, par l'action de nos sens, vers la conception de tout objet et de toute pensée dépassant la sensation ; notre œil devient alors l'interprète de la toute-puissante sagesse contemplée dans l'univers et révélant, par elle-même, celui qui par elle contient l'univers en sa main. De la même manière aussi, si nous regardons l'univers qui est en nous, nous avons là largement de quoi imaginer la réalité cachée à travers ce qui nous apparaît. Or, est caché ce qui, étant en soi spirituel et immatériel, échappe à l'observation des sens.

Je dis alors :

– Certes, la sagesse transcendante à l'univers, par les principes sages et merveilleux qui se manifestent dans le monde, peut être imaginée dans cette harmonieuse disposition. Mais comment arriver à connaître l'âme à travers ce que l'on voit dans le corps, quand on recherche le caché à partir du visible ?

17. Grégoire utilise l'image classique, surtout dans le stoïcisme, de l'homme-microcosme. Dans son traité sur *La création de l'homme*, il récuse cette image au nom de la dignité de l'homme, image non pas du monde mais de Dieu, *PDF* 23, p. 92-93. Sur les variations de l'anthropologie de Grégoire, cf. Corsini, « L'harmonie... ». La théorie de l'homme-microcosme est le corollaire d'une vision du monde comme harmonie des contraires.



### Connaître l'âme à partir de son action dans le corps

13. – C'est tout à fait possible, reprit la jeune fille, pour ceux qui désirent se connaître eux-mêmes selon ce sage commandement[18], puisque l'âme elle-même nous enseigne les considérations qui la concernent : elle est quelque chose d'immatériel et d'incorporel, agissant et se mouvant selon sa propre nature, démontrant ses propres mouvements à travers les organes du corps. En effet, les organes corporels sont, pour leur part, tout aussi bien disposés chez les défunts, mais ils demeurent immobiles, inertes, puisque la puissance de l'âme n'est pas en eux. Or il y a mouvement lorsque les organes ont en eux la sensibilité et que la force de la pensée se répand grâce à la sensation, amenant, de son propre mouvement, les organes des sens vers ce qui lui paraît bon.

### Esquisse d'une définition de l'âme

14. – Qu'est-ce donc que l'âme, demandai-je, s'il est possible d'esquisser une définition de sa nature, afin que, par cette approche, nous comprenions le sujet proposé ?

– Chacun a proposé une explication de l'âme différente des autres, dit-elle, et l'a définie comme bon lui semblait[19]. Voici notre opinion à son sujet. L'âme est une essence engendrée, une essence vivante, spirituelle, qui infuse dans un corps organisé et doué de sensation une force vitale et capable de percevoir des éléments sensibles, tant que persiste la nature capable de les comprendre.

18. Cf. la sentence que Socrate avait lue sur le fronton du temple de Delphes : « Connais-toi toi-même. » De même Basile, dans son *Fais attention à toi-même*, faisait passer son lecteur de l'observation de la nature humaine à la connaissance de Dieu (éd. Y. Rudberg, Stockholm, 1962).
19. Les définitions de l'âme abondent dans les traités philosophiques de l'Antiquité tardive, à commencer par les nombreux commentaires du *De anima* d'Aristote. Tertullien au III^e s., le néo-platonicien Jamblique au IV^e, Némésios d'Emèse au V^e nous donnent des dossiers rassemblant ces diverses définitions. Cf. E. Peroli, « Gregory of Nyssa and the neoplatonic... ».

### *Le corps dit l'âme en son propre langage*

15. Tout en parlant ainsi, elle montre de la main le médecin assis auprès d'elle pour soigner son corps, et elle poursuit :

– La preuve de nos affirmations est juste à côté. Comment, en effet, ce médecin, en plaçant ses doigts sur mon artère, peut-il entendre, en quelque sorte, par le sens du toucher, ma nature qui crie vers lui et lui raconte ses propres affections, lui disant que la maladie est en train de se développer dans le corps, que le mal provient de tels viscères et que la progression va le mener jusqu'à tel point d'inflammation ? L'œil renseigne aussi le médecin sur d'autres éléments semblables, lorsqu'il regarde l'aspect d'une personne alitée et la consomption des chairs. Il voit alors comment l'état interne se traduit par l'aspect du teint, pâle et bilieux, ainsi que par le regard, qui se porte tout seul vers le point épuisant et douloureux. L'ouïe donne également de tels renseignements : elle apprend à connaître l'affection par la rapidité de la respiration essoufflée et par le sifflement respiratoire. On dirait même que l'odorat de l'homme de science peut aussi bien remarquer l'affection et, grâce à la qualité particulière de l'exhalaison, reconnaître la maladie cachée dans les entrailles[20].

Serait-ce possible, s'il n'y avait une espèce de pouvoir de réflexion attaché à chacun des organes des sens ? Que pourrions-nous apprendre de la main toute seule, si la réflexion ne faisait passer le toucher vers la connaissance du sujet ? Et l'ouïe, sans l'intelligence ? Le nez et tout autre organe sensoriel, en quoi travailleraient-ils à la découverte du sujet si chacun d'eux était à l'état brut ? Mais voici la plus grande vérité, si bien rappelée par l'un de ceux qui ont été instruits par les philosophes, en ces termes : « C'est l'esprit qui voit, c'est l'esprit qui entend[21]. »

### *Savoir interpréter les apparences : le soleil et la lune*

16. A défaut de reconnaître cette vérité dis-moi, si tu regardes le soleil comme tu as appris à le faire de ton maître, comment peux-tu prétendre que sa circonférence n'est pas aussi petite qu'elle apparaît aux yeux de tous, mais que ses dimensions sont

20. Grégoire vient de nous donner là un aperçu du diagnostic médical tel que le décrit l'école hippocratique.

21. Nous n'avons pu trouver la référence exacte de cet adage, que J. Terrieux attribue à la tradition pythagoricienne.



beaucoup plus importantes que celles de toute la terre ? N'est-ce pas parce que tu suis, par l'intelligence et grâce à ce que tu vois, son mouvement particulier, ses intervalles de temps et d'espace, les causes de ses éclipses, sûr de toi quand tu montres qu'il en va ainsi ?

Et, quand tu vois la lune décroître, puis croître, tu apprends d'autres choses sur ce qu'elle est, à travers ce qui apparaît de ses aspects, à savoir qu'elle est obscure de par sa nature, et qu'elle a une rotation tout près de la terre, mais qu'elle est éclairée par les rayons du soleil, comme lorsque celui-ci se réfléchit dans les miroirs : frappés par le soleil, ils ne renvoient pas leur propre éclat, mais celui de la lumière solaire qui se réfléchit et est renvoyée à partir d'un corps lisse et brillant.

17. Précisément, pour ceux qui regardent sans réfléchir, la lumière semble venir de la lune même. Or il est démontré que la lune est obscure. C'est lorsqu'elle est diamétralement opposée au soleil qu'elle est illuminée, sur tout le disque nous faisant face. Mais, sur la trajectoire inférieure qui est la sienne[22], elle accomplit plus vite la course sur laquelle elle se trouve engagée : avant que le soleil ne parcoure une seule fois la sienne, elle accomplit plus de douze tours. C'est pourquoi il arrive que cet astre ne soit pas toujours éclairé.

En effet, dans la fréquence de sa course, elle ne demeure pas sans cesse au point de sa course qui est face au soleil. Si sa position, face au soleil, rend toute la partie de la lune nous regardant éclairée par les rayons solaires, en revanche, lorsqu'elle est en oblique par rapport au soleil, son hémisphère toujours tourné vers lui étant alors ensoleillé, celui qui nous regarde est forcément plongé dans l'obscurité. La lumière change de place, quitte la partie qui ne peut être tournée vers le soleil pour atteindre celle qui est toujours face à lui, jusqu'à ce que, passant tout droit sous l'orbite du soleil, elle reçoive par derrière les rayons. Et ainsi, l'hémisphère supérieur étant illuminé, elle rend invisible la partie tournée vers nous, parce qu'elle est, par sa propre nature, tout à fait obscure, sans clarté. C'est ce qu'on appelle justement la décroissance totale de la lune[23]. Or, si elle revient du côté du soleil, selon le mouvement propre de sa

22. Comprendre : sur sa trajectoire, qui est plus proche de la terre que celle du soleil.

23. Nous parlons alors de la nouvelle lune.

trajectoire, et si elle est en oblique par rapport aux rayons, la partie, peu auparavant obscure, commence à s'éclairer légèrement, les rayons passant de la partie illuminée à celle qui, jusqu'alors, était invisible.

18. Vois-tu comment tes yeux t'instruisent ? Ils ne t'auraient pas permis, d'eux-mêmes, l'observation de tels phénomènes, si toute perception visuelle, se servant des informations sensibles comme de guides, ne se dirigeait, à partir du visible, vers l'invisible. A quoi bon ajouter [à notre démonstration] les raisonnements de la géométrie, qui, à travers des points visibles, nous guident vers ce qui dépasse notre connaissance sensible, et cette foule d'autres sciences, qui confirment qu'à travers des manifestations corporelles survenues en nous s'opère la compréhension de l'essence spirituelle cachée en notre nature ?

### *Le visible et l'invisible*

19. – Qu'en serait-il donc, demandai-je, si – tout comme la matière est commune pour la nature sensible des éléments, alors qu'il existe une grande différence dans chaque forme revêtue par la matière selon ses particularités (en effet les mouvements sont contraires, l'un ascendant, l'autre descendant, leur apparence n'est pas la même, la qualité est partout différente) – [qu'en serait-il si] l'on disait qu'il y a dans [ces éléments] une faculté unique qui leur est unie, et qui met en œuvre ces conceptions et ces mouvements intellectuels, à partir de leur particularité et de leur faculté naturelles ?

### *Exemple des automates*[24]

Nous voyons par exemple de nombreux objets fabriqués, dans lesquels la matière, travaillée, imite la nature : elle ne propose pas seulement une similitude formelle, mais elle possède aussi le mouvement, reproduit en quelque sorte une parole, un mécanisme renvoyant le son dans la partie consacrée à la voix. Or, nous ne distinguons dans ces objets nulle puissance spirituelle qui produirait tour à tour la forme, l'allure, la parole, le mouvement. Si nous disons alors qu'il en va de même pour cet instrument mécanique naturel qu'est notre corps, qu'aucune essence spirituelle n'y est, pour sa part, impliquée, mais [plutôt]

24. Il s'agit là encore d'un thème classique de la philosophie antique.



une espèce de faculté de mouvement logée dans la nature des éléments qui sont en nous, et qu'une action de cette sorte est un produit de cette faculté, [si nous disons cela], sera-ce démontrer la présence de cette essence spirituelle et incorporelle de l'âme, ou bien son absence totale ?

Elle me répondit :

20. – Même cet exemple aide ma démonstration. D'autre part, l'exposé tout entier de la contradiction qui nous est opposée contribuera largement à asseoir notre pensée.

– Que veux-tu donc dire ainsi ?

– C'est que, reprit-elle, savoir ainsi manier et disposer la matière inanimée, de sorte que la technique déployée dans les mécanismes fasse quasiment fonction d'âme pour le matériau, [ces mécanismes qui] permettent d'imiter le mouvement, le son, l'allure, etc., démontrerait l'existence de quelque chose de tel en l'homme, par lequel, au moyen de sa faculté d'observation et d'invention, il peut concevoir en lui-même et préparer les mécanismes par sa réflexion ; ensuite, grâce à sa technique, il les fait fonctionner, montrant ainsi au moyen de la matière ce qu'il a conçu.

### *L'homme utilise les lois physiques*

21. Il a en effet d'abord compris que le souffle est nécessaire à l'émission d'un son. Ensuite, comment inventer le souffle dans une machine ? Il a, au préalable, réfléchi à cette question, en observant la nature des éléments : il n'y a rien de vide dans la réalité ; c'est par comparaison avec le plus lourd que le plus léger est regardé comme vide, puisque l'air, en lui-même et par lui-même, selon son propre principe, est plein et dense. Dire qu'un vase est vide est un abus de langage. Lorsque le vase est vide de liquide, l'homme instruit dit encore qu'il n'en est pas moins plein d'air. La preuve : si on jette une amphore dans un marais, elle ne se remplit pas d'eau tout de suite, mais elle flotte d'abord, à la surface où la maintient l'air enfermé en elle, jusqu'à ce que, pressée par la main de celui qui y puise, elle s'enfonce et prenne l'eau par son ouverture. Ce phénomène montre qu'elle n'est pas vide, même avant d'être pleine d'eau. De fait, on observe une sorte de combat mené par les deux éléments au niveau de l'ouverture : l'eau, par sa pression, pénètre de force dans la cavité et coule à l'intérieur, l'air, qui était contenu dans l'amphore, est comprimé en sens inverse, autour de l'eau, à travers cette même

ouverture ; il remonte donc, de telle sorte aussi que, à cause de lui, l'eau est refoulée et gicle en haut, écumant tout autour étant donné la pression de l'air. Voilà donc à quoi l'homme a pensé, et, en observant les éléments naturels, il a réfléchi à la manière d'introduire un souffle dans sa machine.

Il a aménagé une cavité dans une matière étanche ; il y a complètement retenu l'air, de sorte qu'il ne puisse s'échapper ; par une ouverture, il introduit dans cette cavité de l'eau, dont il a mesuré la quantité utile. Ensuite, par le tuyau opposé, il fait un passage pour l'air, lequel, sous la pression violente de l'eau, devient souffle. C'est cet air qui, en s'échappant selon la disposition du tuyau, produit le son.

### *L'homme qui conçoit les mécanismes est supérieur aux mécanismes*

22. Ces manifestations visibles ne sont-elles pas alors la preuve évidente qu'il existe en l'homme un esprit qui est autre chose que ce que l'on peut voir, et qui, dans le caractère invisible et spirituel de sa propre nature, conçoit à l'avance en soi-même cette machine, pour ensuite, en utilisant la matière, concrétiser aux yeux de tous l'idée qui s'est développée en lui ? Si en effet on pouvait, selon l'argument qui nous est opposé, mettre ces merveilles au compte de la nature des éléments, nous verrions les mécanismes s'assembler parfaitement tout seuls ; même le bronze n'attendrait pas la main de l'artiste pour devenir une statue d'homme, il le serait aussitôt, naturellement. L'air n'aurait pas besoin d'un tuyau pour émettre un son, il résonnerait toujours de lui-même, en soufflant ou en étant mu selon les courants d'air. L'eau ne serait pas forcée de monter à travers un tuyau, poussée par un mécanisme à jaillir contrairement à son mouvement naturel ; mais elle monterait d'elle-même vers la machine, naturellement portée vers le haut.

Or, si rien de cela ne se produit spontanément, en étant mu par la nature des éléments, c'est la technique qui conduit au résultat voulu ; or cette technique est une pensée sûre qui agit vers un but à travers la matière, et la pensée est un mouvement et une faculté propres de l'esprit[25] ; dans ce cas, alors la logique de nos propos

25. Pour trouver un sens à cette phrase, nous avons dû préférer, à la leçon imprimée dans le texte, la variante proposée en note et qui se trouve dans deux manuscrits, *PG* 46, 39, note 56.



veut qu'à travers même les arguments qui nous sont opposés, l'esprit soit bien différent de ce qui est visible.

### *Peut-on définir une chose par ce qu'elle n'est pas ?*

23. – Je reconnais moi aussi, repris-je, cette vérité : l'invisible n'est pas la même chose que le visible. Cependant je ne discerne pas bien encore l'objet de notre propos, à savoir ce qu'il faut penser qu'est cet invisible. Qu'il n'est pas quelque chose de matériel, voilà ce que ton propos m'a appris ; mais je ne sais pas encore ce qu'il convient de dire à son sujet. J'aurais surtout besoin de connaître non pas ce qu'il n'est pas, mais ce qu'il est.

– C'est, poursuivit-elle, apprendre beaucoup sur bien des points que de dire que l'essence même du sujet en question n'est pas ceci ou cela, car nous signifions ce qu'il est en fait. Dire qu'un homme n'est pas méchant révèle qu'il est bon ; dire d'un être qu'il est sans courage fait apparaître sa lâcheté, et on peut poursuivre ainsi longtemps : ou bien nous apprenons qu'une chose est bonne en niant l'existence de défauts en elle, ou bien, au contraire, nous envisageons le caractère négatif d'un être et révélons son vice en niant en lui l'existence de qualités. Donc, si l'on réfléchit de cette façon au sujet que nous traitons, on ne risque pas de manquer le concept recherché à ce sujet. Or on cherche à savoir comment définir l'esprit, selon sa propre essence.

### *Comment définir l'esprit ?*

24. Celui qui ne contesterait pas l'existence de ce dont nous parlons, grâce à l'action visible qui émane de lui, et qui voudrait savoir aussi ce que c'est, trouverait une réponse suffisante en découvrant qu'il s'agit là d'une réalité échappant à la perception sensible : il verrait qu'il n'a ni couleur, ni forme, ni résistance, ni poids, ni grandeur, ni l'étendue en trois dimensions, ni localisation quelconque, ni rien de ce que nous associons à la matière, mais qu'il est autre chose que tout cela.

Je l'interrompis au milieu de son discours :

– Je ne vois pas comment on peut, en retranchant de la réflexion tous ces termes, ne pas supprimer du même coup l'objet de notre recherche. Sur quoi la compréhension s'appuie-t-elle, sinon sur ces caractères ? A mon avis, cela n'apparaît pas encore. Toujours en effet, quand on cherche à connaître les réalités et

qu'on essaie de comprendre le sujet en l'examinant, on est comme ces aveugles qui se guident en tâtonnant le long des murs jusqu'à la porte : on touche toujours à l'une des qualités énumérées, en trouvant de la couleur, une forme, une grandeur ou l'un des autres caractères que tu viens de citer. Si l'on nous dit au contraire qu'aucun de ces attributs n'existe, la petitesse de notre esprit nous amène à nier toute existence même.

### *Nier ce qui ne tombe pas sous les sens revient à nier Dieu*

25. Ces propos l'irritèrent. Elle m'interrompit :

– Hélas, quelle folie ! Quelle extravagance que celle du jugement, si petit, si bas, que tu portes sur les choses ! Car si on ôtait de la réalité tout ce que nos sens ne nous permettent pas de connaître, avec de telles affirmations, on ne reconnaîtrait pas du tout non plus la force qui préside à l'univers et qui contient tous les êtres. En apprenant le caractère incorporel et invisible de la nature divine, on penserait en toute logique qu'elle n'existe absolument pas. De fait, si, dans ce cas, l'essence ne se résume pas à l'absence de qualités sensibles[26], comment l'esprit humain peut-il être exclu de ce qui existe, s'il est anéanti en même temps que les propriétés corporelles ?

26. Je poursuivis :

– De ces absurdités nous passons donc logiquement à une autre. Notre propos s'oriente bien vers l'idée selon laquelle notre esprit est la même chose que la nature divine, si précisément on les définit tous deux par la suppression de ce qui est accessible aux sens.

### *L'esprit est semblable à la nature divine*

27. – Ne dis pas que c'est la même chose, reprit ma pédagogue, (ces paroles sont impies), mais comme tu l'as appris de la divine Écriture, dis que l'esprit est semblable à la nature de Dieu. Ce qui est à l'image présente en tous points une similitude totale avec le modèle : image spirituelle du spirituel, image incorporelle de l'incorporel ; l'esprit est libre de toute matière comme elle, il

26. La définition de l'être cherché (l'esprit) ne consiste pas dans la simple absence de qualités sensibles, qui pourrait passer pour une preuve de la non-existence de cet objet. L'obscurité du passage fait supposer un texte corrompu.



échappe à toute mesure visible comme elle, mais il s'agit d'une autre réalité, avec les caractères propres de sa nature.

Ce ne serait en effet plus une image, si l'esprit était exactement la même chose que la divinité. Mais ce que l'un fait voir dans la nature incréée, la nature créée le fait voir en l'autre. Souvent, dans un petit morceau de verre placé face à un rayon, on voit tout le disque du soleil. Celui-ci n'apparaît pas alors dans sa grandeur réelle, mais on le perçoit dans le petit format du morceau de verre. Ainsi, les images de ces caractères indicibles de la divinité resplendissent-elles dans la petitesse de notre nature et, de la sorte, notre raison, dirigée par elles comme par la main, ne manque pas de comprendre l'esprit dans son essence, débarrassée, au cours de son examen, des particularités corporelles. Elle ne regarde cependant pas comme égale à la nature illimitée et pure notre petite nature mortelle. Elle estime simplement que son essence est spirituelle puisque c'est l'image d'une essence spirituelle. Il ne faut pas pour autant dire que l'image est la même chose que le modèle.

### *L'âme simple ne meurt pas quand le corps composé se décompose*

28. Nous savons incontestablement, grâce à la sagesse indicible de Dieu qui se manifeste dans l'univers, que la nature et la puissance divines sont en toute chose, afin que l'univers demeure dans l'être ; et pourtant, si l'on cherche la logique de la nature, l'essence de Dieu est parfaitement éloignée de ce que l'on voit et perçoit dans chacun des éléments de la création ; cependant on reconnaît que ce qui diffère [d'eux] par nature se trouve en eux.

De même, il n'est pas incroyable non plus que l'essence de l'âme elle aussi, qui est en elle-même différente, quelle que soit l'idée qu'on s'en fait, n'en existe pas moins, même si ce que l'on observe des éléments de l'univers ne s'accorde pas avec elle, selon la logique de la nature. A propos des corps vivants, comme il a été déjà dit, dont la subsistance tient au mélange des éléments, il n'y a pas de point commun, sous le rapport de l'essence, entre l'unicité et l'invisibilité de l'âme et la matérialité des corps. Et pourtant on ne peut nier que le principe vital conféré par l'âme se trouve en eux, opération mêlée à eux par une raison qui dépasse l'entendement humain.

29. Donc, même lorsque les éléments corporels se désagrègent, ce qui les unissait par le principe vital ne périt pas. Tant que l'agrégat des éléments persiste, chacun d'eux est animé, l'âme entrant pareillement et au même titre dans toutes les parties constitutives du corps. On ne saurait dire [pourtant] qu'elle est solide ou concrète du fait qu'elle est mêlée à la nature terreuse, ni humide ou froide ou de la qualité opposée au froid, elle qui se trouve en tous ces éléments et qui leur envoie à chacun la force vitale. De la même manière, lorsque cet agrégat est dissous et que chaque élément retrouve sa propre identité, considérer que cette nature simple et non composée est présente à chacun des éléments, même après leur dissolution, n'est pas du tout absurde : l'âme, qui s'est une fois pour toutes unie à l'agrégat des éléments selon une raison indicible, demeure aussi pour toujours en ce à quoi elle s'est trouvée mêlée et elle n'est en aucun cas exclue de l'union qui s'est produite une fois pour toutes avec elle. En effet, puisque c'est ce qui est composé qui se dissout, ce qui n'est pas composé ne risque pas d'être dissous en même temps que l'élément composé[27].

## *Que devient l'âme après la dissolution du corps[28] ?*

30. Je repris :

– Personne ne peut contester évidemment la rencontre des éléments et leur séparation les uns des autres : on reconnaît qu'il s'agit là de la formation du corps et de sa désagrégation. Mais, si l'on considère que la distance entre chacun de ces éléments d'origine différente est très grande, en ce qui concerne leur emplacement, la différence et la particularité de leur action qui les distinguent les uns des autres, il est logique que, lorsque ces éléments se sont conglomérés en un sujet, cette nature spirituelle

27. Ce qui est composé se décompose, par retour à leur état primitif des éléments qui le composaient. Ce qui n'est pas composé ne peut se décomposer. Ce sont des principes élémentaires de la science de la nature (nous dirions : la physique) de ce temps. L'âme n'étant pas composée mais simple ne saurait se dissoudre. Grégoire reprend ici un thème constant de son anthropologie, qui pour lui est garant non seulement de l'immortalité de l'âme mais de la résurrection future. Cf. *La création de l'homme*, c. 27, *PDF* 23 ; *Homélie Pascale* I, 7, dans Grégoire de Nysse, *Le Christ pascal*, *PDF* 55.

28. Cf. *Homélie pascale* II, 5, *PDF* 55, p. 59-60.



et incommensurable, appelée âme, forme une unité naturelle avec cet agrégat. Si au contraire ces éléments se séparent pour se retrouver chacun là où sa nature le conduit, qu'advient-il de l'âme, son réceptacle[29] une fois brisé et disséminé ?

L'âme est pareille à un marin dont le navire est détruit au cours d'un naufrage et qui ne peut surnager sur toutes les parties de son embarcation répandues sur la mer (s'il cherche à attraper tout ce qui se présente à lui, il abandonnera le reste aux flots) : elle ne peut par nature se disperser avec la désagrégation des éléments, quoiqu'elle ait du mal à se délivrer du corps ; si elle est tout à fait unie à l'un des éléments, elle sera séparée des autres. Selon la logique de ce raisonnement, on ne peut pas plus penser qu'elle est immortelle simplement parce qu'elle vit en un élément, que penser qu'elle est mortelle parce qu'elle ne subsiste pas dans le plus grand nombre.

## *L'âme est foncièrement autre que le corps : elle ne connaît ni l'étendue, ni la distance[30]*

31. – Vois-tu, reprit-elle, ce qui est intelligible et sans étendue ne se contracte ni ne s'étend (la contraction et l'extension sont le propre des corps). Or selon sa nature particulière qui est invisible et incorporelle, cette réalité [intelligible] est présente tant lors de la réunion des éléments en un corps que lors de leur séparation ; mais elle n'est pas contractée lorsque les éléments s'agglomèrent, ni disjointe quand ils se séparent pour rejoindre les éléments qui leur sont apparentés, même si la distance entre ces éléments, due à leur origine différente, semble énorme. En effet, il y a une grande différence entre ce qui est aérien et léger et ce qui est lourd et terreux, entre le chaud et le froid, entre l'humide et son contraire.

32. Il n'est pourtant pas difficile à la nature spirituelle d'être présente en chacune des qualités dans lesquelles elle a été une fois pour toutes introduite par le mélange, sans être disséminée à cause de l'opposition des éléments. Ce n'est pas parce que l'on

29. En grec *ochèma* : réceptacle ou véhicule. Le corps est le véhicule de l'âme : notion fondamentale de la philosophie néo-platonicienne à cette époque.

30. Sur le caractère non spatial de l'âme, qui partant ne connaît ni dilatation ni contraction ni éloignement local, cf. E. Peroli, « Gregory of Nyssa and the neoplatonic... ».

considère ces éléments comme éloignés les uns des autres par leur localisation dans l'espace et leur qualité particulière, que la nature infinie devrait souffrir d'être unie à ces éléments séparés dans l'espace.

De fait, même à présent, la pensée peut, elle aussi, observer le ciel et en même temps spéculer sur les confins du monde : la partie contemplative de notre âme, lors de telles réflexions, n'est pas déchirée pour s'adapter à d'aussi grandes distances. Il n'y a donc aucun obstacle pour l'âme, à être présente de la même manière dans les éléments du corps, aussi bien lorsqu'ils s'agglomèrent et se réunissent que lorsqu'ils se désagrègent et se séparent.

Quand l'or et l'argent sont alliés, on remarque un travail technique, qui a permis de fondre ensemble ces métaux ; et si on les séparait l'un de l'autre par une nouvelle fusion, le recours à la technique ne demeurerait pas moins dans les deux cas. C'est le métal qui a subi la séparation ; la technique, elle, n'a pas été scindée en même temps que les métaux. Car comment diviser l'indivisible ? Pareillement, la nature spirituelle de l'âme s'observe lors de l'agrégation des éléments et elle n'est pas séparée lorsqu'ils se désagrègent. Elle demeure en eux. Elle n'est pas fragmentée par leur séparation – elle que [l'union a rendue] coextensive à chacun d'eux – et elle n'est pas déchirée en autant de particules qu'il existe d'éléments : c'est là le propre de la nature corporelle et étendue. Au contraire, la nature spirituelle et sans étendue échappe aux atteintes qui résultent de l'étendue.

L'âme est donc dans les éléments où elle s'est une fois introduite. Aucune nécessité ne la sépare de sa relation naturelle avec eux[31]. Pourquoi alors cette tristesse chez les hommes, si l'invisible succède au visible ? Pourquoi ton esprit est-il à ce point révulsé par la mort ?

31. La nature spirituelle de l'âme ne souffre pas d'être unie à des éléments divers, même après la mort où ces éléments se trouvent séparés les uns des autres. La connaturalité de l'âme avec les éléments de son corps, même après leur dissolution, est exprimée par Grégoire de façon poétique dans sa première *Homélie pascale*, I, 1 : « (Le Christ reconduit) à sa propre demeure, comme après un long voyage, une âme qui avait quitté son corps des milliers d'années auparavant, et, loin d'être dépaysée par le temps ou l'oubli en retrouvant l'instrument qui était le sien, elle se dirige vers lui plus vite que l'oiseau ne vole vers son nid », *PDF* 55, p. 22-23.



### *Si l'âme est spirituelle, que dire de ses passions ?*

33. Réfléchissant de nouveau à la définition qu'elle avait donnée de l'âme juste avant, je déclarai qu'à mon sens son propos n'avait pas assez démontré les facultés que l'on observe dans l'âme. Elle disait que l'âme est une réalité spirituelle et qu'elle produit dans le corps, qui se comporte comme un instrument, une faculté vitale provoquant l'activité des sens. Non seulement notre âme agit sur la pensée, apte à l'instruction et à la contemplation, en produisant cet effet dans la partie spirituelle de son essence, non seulement elle suscite l'activité naturelle des organes sensoriels, mais aussi on observe dans sa nature un grand mouvement de désir et un grand mouvement de colère[32]. Chacune de ces deux réalités se trouvant en nous de façon générale, nous voyons le mouvement de chacune d'elles s'orienter vers des destinations nombreuses et opposées. On peut en effet remarquer nombre d'actions commandées par le principe de désir, beaucoup au contraire impulsées par la colère. Cela n'a rien de corporel, et ce qui est incorporel est donc d'ordre parfaitement spirituel.

Or, selon la définition [donnée], l'âme est quelque chose de spirituel, si bien que, logiquement, l'une ou l'autre de ces deux absurdités émerge du propos : ou bien la colère et le désir sont d'autres âmes en nous, et l'on est alors face à une quantité d'âmes et non pas à une seule, ou bien l'on ne considère pas comme âme la faculté spirituelle qui est en nous. Car notre principe spirituel qui s'applique pareillement à toutes ces réalités, ou bien démontrera que tous ces mouvements sont des âmes, ou bien les exclura tous, à égalité, du caractère propre de l'âme.

### *Les limites de la spéculation profane*

34. – Tu t'interroges toi aussi à ton tour, reprit-elle alors, sur ce point déjà étudié de façon suivie par bien d'autres : que faut-il penser de l'essence du désir et de la colère ? S'agit-il de

32. La raison (*logos*), la colère ou agressivité (*thumos*) et le désir ou convoitise (*épithumia*) sont les trois parties de l'âme selon la psychologie platonicienne. Grégoire aborde ici le problème, courant à son époque, de savoir s'il s'agit de trois âmes différentes ou des trois parties d'une âme unique. La raison ne posant pas problème dans une âme spirituelle, ce sont les deux autres facultés qui sont en cause.

mouvements naturellement unis à l'âme et qui coexistent avec elle dès sa constitution, ou de mouvements différents d'elle et qui se sont développés en plus en nous par la suite ? Tout le monde s'accorde à remarquer leur présence en notre âme, mais une réflexion rigoureuse n'a pas encore exactement défini ce qu'il fallait penser d'eux de façon à nous permettre de formuler une opinion assurée à leur sujet. Mais plutôt des opinions encore erronées et contradictoires sèment le doute chez la plupart des gens.

Si la philosophie païenne, qui a débattu de cela avec sa propre démarche, nous apportait une démonstration suffisante en vérité, il serait sans doute superflu de mettre à notre programme la question de l'âme. Mais ces philosophes ont orienté leur étude de l'âme à leur guise, selon un enchaînement apparent. Nous au contraire, nous ne partageons pas cette liberté, j'entends celle de dire ce que nous voulons : nous utilisons la sainte Écriture comme une règle, une loi pour tout enseignement. L'ayant nécessairement sous les yeux, nous ne pouvons admettre que ce qui est en harmonie avec le propos des Écritures[33].

35. Nous laissons donc de côté le char de Platon et la paire de chevaux qui lui est attelée, chevaux dont les élans sont différents l'un de l'autre ; nous laissons aussi le cocher qui les dirige, autant d'énigmes par lesquelles Platon traite de l'âme[34]. Nous laissons aussi de côté tout ce [qu'a démontré] le Philosophe venu après lui, qui se conformant aux phénomènes selon sa méthode, et faisant un examen minutieux du sujet qui nous occupe aujourd'hui, a tenté de montrer, par là, que l'âme était mortelle[35]. Nous laissons aussi de côté tous leurs prédécesseurs, tous leurs successeurs, tous ceux qui ont philosophé en prose et en vers bien rythmés. Plaçons notre réflexion dans la ligne de l'Écriture inspirée de Dieu, qui ordonne de ne rien considérer comme partie remarquable de l'âme qui ne soit pas propre aussi à la nature divine. Dire

33. Grégoire énonce ici la règle de ce que doit être, selon lui, la démarche du philosophe chrétien.
34. Cf. Platon, *Phèdre*, 246 a-b.
35. Il s'agit d'Aristote qui lie l'âme au corps dont elle l'est « l'entéléchie » ou la forme, *De anima*, 412 a-b.



en effet que l'âme est l'image de Dieu[36] indique que tout ce qui est étranger à Dieu n'entre pas dans la définition de l'âme : il n'y aurait plus de similitude si on admettait des différences. Dans ce cas, puisque tel mouvement n'est pas observé dans la nature divine, on doit déduire logiquement son absence dans l'âme aussi.

36. Allons-nous donc confirmer nos doctrines par l'art dialectique et en passant par une connaissance qui repose sur les syllogismes et l'analyse ? Loin de nous tout raisonnement si spécieux, que nous trouvons mauvais et suspect pour la démonstration de la vérité. Tout le monde voit bien que les efforts de la dialectique ont un double pouvoir : détruire la vérité autant que dénoncer le mensonge. D'où la suspicion dans laquelle nous tenons souvent la vérité elle-même lorsqu'elle est présentée par une telle technique, comme si l'habileté propre à cette technique cherchait à tromper notre esprit et à le détourner de la vérité. Si on admet au contraire des propos sans artifice et dépouillés de tout ornement, nous examinerons ces questions en suivant dans notre exposé, autant que possible, le chemin tracé par l'Écriture[37].

### *Peut-on inclure les passions dans la définition de l'homme ?*

37. Que disons-nous donc ? Que l'homme soit cet être vivant raisonnable, capable de réfléchir et d'apprendre[38], cela est admis, même par ceux qui ne partagent pas notre façon de penser[39]. [Or] cette définition ne présenterait pas ainsi notre nature si elle considérait que la colère, le désir et tout le reste lui sont liés par

36. Grégoire considère ici l'âme, ou plus précisément l'esprit (*nous*), comme le siège de l'image de Dieu en l'homme.
37. Macrine semble mettre en doute la validité de la recherche proprement philosophique, ou du moins de la logique et de la rhétorique, que Grégoire utilise volontiers à l'occasion. Curieusement, pour fonder la recherche sur l'Écriture et non sur les raisonnements humains, Grégoire (par la bouche de Macrine) utilise des arguments proches de ceux de Socrate contre les sophistes. Dans sa critique de Platon, il reste très platonicien.
38. Définition de l'homme donnée par Aristote et reprise par la koinè philosophique postérieure. Les Pères l'utilisent souvent.
39. A savoir les philosophes païens. Grégoire utilise d'ailleurs juste après une règle de la logique aristotélicienne.

essence. En effet, dans aucun autre domaine on ne peut définir le sujet en disant ce qui est commun au lieu de ce qui est propre.

Puisque le principe de désir et celui de colère s'observent également dans la nature douée de raison et dans celle qui ne l'est pas, on ne saurait définir, en réfléchissant, ce qui est propre à partir de ce qui est commun. Or ce qui est accessoire, ce qu'il faut rejeter pour définir notre nature, comment cela peut-il être à même de réfuter cette définition, comme si cela était partie intégrante de notre nature ? En effet, toute définition d'une essence considère ce qui est le propre du sujet. Et tout ce qui est en dehors du caractère propre est repoussé, comme étranger à la définition. Et certes, l'activité de colère et de désir est reconnue comme commune à la nature raisonnable et à celle qui ne l'est pas. Or le commun n'est pas la même chose que le particulier. Nous devons donc penser que ce qui caractérise exactement la nature humaine ne réside pas en cela. En fait, si on reconnaît en nous la faculté de sentir, de nous nourrir et de grandir, on ne détruit pas pour autant la définition que l'on a donnée de l'âme (non, car ces facultés sont dans l'âme, elles ne sont pas l'âme). De même, si l'on songe aux mouvements de colère et de désir de notre nature, on ne combattra pas logiquement contre la définition, en prétextant qu'elle n'a pas assez montré notre nature.

### *Quel est le statut des passions de l'âme ? L'exemple de Moïse, homme sans passions*

38. – Que faut-il donc penser de cela, demandai-je à ma pédagogue ? Car je ne suis pas encore en mesure de discerner comment il convient d'écarter ce qui est en nous comme étranger à notre nature.

– Tu vois, dit-elle, que le raisonnement se bat en quelque sorte contre ces mouvements et qu'on s'attache à isoler l'âme loin d'eux, autant que possible. Il en est, en tout cas, à qui ce souci a réussi, tel Moïse dont nous avons appris qu'il était plus fort que la colère et que le désir. Le récit (biblique) témoigne des deux choses : il était plus doux que tous les hommes (cf. Nb 12, 3) – l'emploi du terme « doux » exprime son absence d'irritation, et montre ainsi qu'il était n'avait rien à voir avec la faculté de colère – ; d'autre part, il n'a rien désiré de ce à quoi nous voyons s'attacher la faculté désirante de la plupart des hommes. C'eût été impossible si ces passions avaient fait partie de sa nature et si on les intégrait à son principe essentiel. Celui qui sort de sa nature ne peut en effet demeurer en son être[40].



Mais alors, si Moïse était dans son essence sans être en ces passions, celles-ci sont donc autre chose que sa nature, elles ne sont pas sa nature. Car si la nature est vraiment ce en quoi on saisit l'être même de l'essence, et si l'hostilité nourrie contre ces passions est ancrée en nous de sorte que leur destruction soit non seulement sans dommage, mais encore profitable pour notre nature, il est dès lors évident que ce sont là des affections de la nature qui lui sont extrinsèques, il ne s'agit pas de l'essence [de l'âme] à proprement parler. Celle-ci est ce qu'elle est.

### *Définitions de la colère et du désir*

39. La colère, au contraire, semble généralement, pour la plupart des gens, une ébullition du sang produite dans la région du cœur. Pour d'autres, elle est le désir de se venger de celui qui a commencé les hostilités. Et pour autant que nous-même le comprenons, la colère est le goût de faire du mal à celui qui a provoqué. Rien de cela ne convient à la définition de l'âme.

Et si nous essayons de définir le désir en soi, nous dirons qu'il est un élan vers ce qui manque, ou un désir de la jouissance qui procure du plaisir, ou encore le chagrin dû à l'absence de l'objet désiré, ou bien un attachement à un plaisir dont la jouissance est absente. Voilà tout ce qui, avec d'autres éléments similaires, définit le désir sans toutefois s'accorder à la définition de l'âme.

Mais on observe aussi, autour de l'âme, bien d'autres mouvements que l'on voit s'opposer les uns aux autres, par exemple la lâcheté et le courage, le chagrin et le plaisir, la peur et le mépris, et tant d'autres passions dont chacune semble apparentée à la faculté de désirer ou de s'irriter, mais dont chacune se caractérise par une définition qui lui est propre. En effet, le courage et le mépris sont la manifestation de la propension à la colère, tandis que l'état qui caractérise la lâcheté et la peur indique un défaut, un affaiblissement de cette même propension. Le chagrin se nourrit de l'un et de l'autre : l'impuissance de la colère, quand une victime ne peut se venger, devient chagrin ; le désespoir né des

40. Si la colère et le désir étaient partie intégrante de la définition de l'homme, Moïse n'aurait pu dépouiller toute colère et tout désir sans cesser d'être un homme.

désirs et la privation des biens convoités créent cette humeur chagrine. Quant à ce qui nous apparaît contraire à la tristesse, je veux dire l'idée de plaisir, elle se répartit pareillement en colère et en désir. En effet le plaisir est à la base, au même titre, de chacun de ces deux mouvements.

Tous ces sentiments concernent sans doute l'âme, ils ne sont pas l'âme. Ils ressemblent à des verrues qui sortiraient de la partie spirituelle de l'âme. Ce que l'on regarde comme des parties de l'âme, parce que fortement attaché à elle, n'est cependant pas ce qui la constitue par essence.

### *Utilité des passions*

40. – Et pourtant, dis-je à la jeune fille, nous voyons que ces mouvements, dans le cas des hommes vertueux, contribuent largement à leur bonté : pour Daniel le désir était une gloire[41] (cf. Dn 9, 23 ; 11, 19), et Phinéès a apaisé Dieu par sa colère (cf. Nb 25, 11). Nous savons aussi que la peur est le commencement de la sagesse (cf. Pr 9, 10) et nous avons appris de Paul que le salut est le terme de la tristesse selon Dieu (cf. 2 Co 7, 10). L'Évangile nous demande de mépriser la terreur (cf. Mt 10, 28 ; Lc 21, 19), et ne pas craindre ce qui effraie est tout simplement la définition du courage, que la Sagesse compte au nombre des biens (cf. Pr 3, 25). Notre propos montre donc, de la sorte, qu'il ne faut pas penser que de tels mouvements soient des passions. Ces dernières en effet n'entreraient pas en action pour la réussite de la vertu[42].

41. « Tu es l'homme des désirs », disent la Septante et la Vulgate. La Bible de Jérusalem, qui traduit le texte hébreu, donne : « l'homme des prédilections » et précise en note que l'expression « l'homme des désirs » évoque les complaisances de Dieu et non les désirs de Daniel. Grégoire de Nysse ne comprend pas le texte ainsi. Pour lui, il s'agit bien des désirs de Daniel. Il faut dire que le désir est pour la théologie spirituelle de Grégoire un moteur essentiel de la montée vers Dieu : cf. la *Vie de Moïse*, *SC* 1bis, et les *Homélies sur le Cantique des cantiques*, *PDF* 49-50. Hans Urs von Balthasar a longuement analysé le désir chez Grégoire (Balthasar, *Présence...*, p. 60-67).

42. Sur le caractère ambivalent des facultés de l'âme, qui peuvent pencher aussi bien vers la vertu que vers la passion, cf. J.-C. Larchet, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Cerf, 1997, p. 428, avec des références à Grégoire.



### *Réfléchir de manière ordonnée*

41. – J'ai l'impression, reprit ma pédagogue, de faire naître moi-même une telle confusion dans ton raisonnement : le discours que j'ai élaboré ne donne pas un plan logique à notre étude. Nous allons par conséquent, à présent, appliquer autant que possible une espèce d'ordre à notre réflexion, pour éviter, grâce à la progression logique de notre examen, de laisser place à de pareilles discordances entre nous[43].

Nous disons que la faculté de l'âme qui contemple, qui juge et qui voit le monde, lui est propre et naturelle et que, par cette faculté, l'âme conserve en elle l'image de la grâce divine[44], puisque la réflexion imagine que le divin aussi, quel qu'il soit par nature, se trouve dans cette faculté de tout contempler et de distinguer le bien du mal. Or, toutes les facultés de l'âme se trouvant sur les confins penchent, selon leur propre nature, vers l'un ou l'autre des contraires et une telle orientation débouche soit sur le bien, soit sur son opposé[45] : c'est le cas de la colère ou de la peur ou encore de quelque autre mouvement semblable, qui sont présents dans l'âme et sans lesquels on ne peut observer l'âme humaine. Nous considérons alors que ces mouvements viennent dans l'âme de façon extrinsèque, parce qu'aucun caractère de ce genre ne se distingue dans la beauté qui lui sert de modèle[46].

43. Sur l'importance que Grégoire attache à la progression logique dans le raisonnement, cf. J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, 1970, chapitre II, L'enchaînement, p. 18-50.

44. Notre traduction, comme celle de J. Terrieux, corrige le texte grec de la Patrologie en adoptant la variante indiquée en note et qui supprime un malencontreux *dia*.

45. La notion de frontière ou de confins est fondamentale chez Grégoire : le libre-arbitre de l'homme vient de ce que son âme se trouve tout entière (esprit et facultés) à la frontière entre le bien et le mal et qu'elle peut ainsi s'orienter soit vers le bien soit vers le mal. Grégoire dépasse en l'infléchissant la notion, d'origine platonicienne, de l'homme frontière entre le matériel et le spirituel. Cf. J. Daniélou, *L'être et le temps*..., p. 116-132 ; E. Corsini, « L'harmonie du monde... ».

46. A savoir la divinité à l'image de qui elle a été faite.

### *Excursus cosmologique*

42. Exposons notre pensée sur ce sujet comme si c'était un exercice d'école, afin qu'elle puisse échapper aux attaques des auditeurs qui voudraient la calomnier.

L'Écriture rapporte que la divinité a entrepris de créer l'homme en suivant une certaine voie et en respectant un ordre : après la création de l'univers, selon le récit [biblique] (cf. Gn 1, 1-27), l'homme n'apparut pas aussitôt sur la terre ; la nature animale l'a précédé, et avant elle il y eut les végétaux. L'Écriture montre ainsi, je pense, que la faculté vitale est liée selon une certaine progression à la nature des corps : elle entre d'abord dans les éléments dépourvus de sensibilité, avance ensuite vers les créatures sensibles, puis s'élève de la sorte vers l'être doué d'esprit et de raison[47].

### *L'homme participe aux ordres qui le précèdent*

Dans la création, assurément, une part est donc corporelle et l'autre spirituelle, la part corporelle se divisant en éléments animés et en éléments inanimés. J'appelle animé ce qui participe à la vie. Or, parmi les êtres vivants, les uns sont doués de sensibilité, les autres non. A leur tour, les êtres sensibles sont, les uns doués de raison, les autres non. Comme la vie sensible ne pourrait se maintenir sans la matière, le spirituel ne saurait non plus être présent dans un corps autrement qu'enraciné dans le sensible.

43. Pour cette raison le récit [biblique] rapporte que l'homme a été constitué en dernier, afin qu'il fût muni de tout le principe de vie, tant celui qui se trouve dans le végétal que celui qui est visible chez les animaux. Se nourrir, croître, cela vient de la vie végétale : on peut voir pareille évolution dans les plantes, qui tirent leur nourriture de leurs racines et qui la répartissent à travers fruits et feuilles. Quant à l'organisation propre à la vie sensible, elle provient des créatures animales. Au contraire, le principe de réflexion et de raison est sans mélange et particulier ; il s'observe en lui-même dans notre nature.

47. Cf. une présentation détaillée de cet ordre de la création dans le traité sur *La création de l'homme*, PDF 23.



Cette dernière a le pouvoir d'attirer ce qui lui est nécessaire pour la vie matérielle, pouvoir appelé appétit quand il survient en nous, et nous disons que ce principe est lié à la forme végétative de la vie : on peut en effet voir aussi chez les plantes comme des élans qui les portent naturellement à s'emplir de leur nourriture propre et à désirer la germination. De même, tout ce qui est propre à l'espèce animale est mêlé à la partie spirituelle de l'âme. C'est de là, dit-on, que viennent la colère, la peur, tous ces mouvements contraires qui se développent en nous, à l'exception de la faculté raisonnable et de réflexion, car cette faculté est le seul élément distinctif de notre vie, car elle porte en elle, comme il a été dit, l'image du caractère divin.

De fait, puisque, selon l'explication donnée plus haut, il est impossible que la faculté raisonnable survienne dans la vie corporelle sans y être introduite par les sens, et puisque la sensation s'est d'abord établie dans la nature animale, il faut bien que la participation de notre âme s'attache, du fait de notre unité, à tout ce qui lui est lié.

### *Du bon usage des passions, données à l'homme comme des instruments*

44. Telles sont les réalités présentes en nous qu'on appelle passions. Elles n'ont nullement été attribuées à la nature humaine en vue d'un mal : le Créateur porterait alors la responsabilité des malheurs si de là venaient des péchés nécessairement liés à notre nature. Mais, selon que l'on pratique tel ou tel choix, ces mouvements de l'âme deviennent les instruments du bien ou du mal. Il en va ainsi du fer, forgé selon le dessein de l'artisan ; c'est en fonction du plan de celui qui le travaille qu'il trouve sa forme et qu'il devient une épée ou un outil agricole.

45. Si donc la raison, qui est la partie distinctive de notre nature, maîtrise les passions qui, de manière extrinsèque, se sont insinuées en nous, comme le donne aussi à entendre en énigme la parole de l'Écriture quand elle ordonne de commander à toute créature privée de raison[48] (cf. Gn 1, 26), aucune de ces passions n'agit en nous au service du mal : la peur provoque l'obéissance,

48. Grégoire fait ici une lecture allégorique du commandement divin en assimilant aux passions irrationnelles les animaux que l'homme doit dominer.

la colère la bravoure, la lâcheté la prudence, l'impulsion du désir nous conduisant au plaisir divin et pur.

### *Quand les passions dominent la raison*

46. Si au contraire la raison relâche les rênes et, tel un conducteur attaché à son char, est entraînée par ce même char, conduite partout où la porte le mouvement irréfléchi de l'attelage, alors ces impulsions se transforment en passions, comme on peut le constater chez les animaux. Puisque la raison ne domine pas le mouvement qui leur est naturel, les bêtes irascibles se combattent les unes les autres, sous le coup de la colère. Les espèces très musclées et fortes ne tirent nul profit ni avantage de leur puissance, mais elles tombent, du fait de leur nature irrationnelle, sous la domination de [l'homme], être raisonnable. L'action du désir et du plaisir ne se soucie nullement du sublime et, des mouvements que nous observons chez ces espèces, aucun ne se tourne, de quelque manière, vers l'utile.

Pareillement, pour nous aussi, si le raisonnement ne dirige pas ces impulsions dans un sens convenable et si les passions dominent le pouvoir de l'esprit, l'homme se transforme alors en un être sans raison, sans pensée ; il perd cette part spirituelle et semblable à Dieu pour s'abrutir sous l'assaut de telles passions.

47. Vivement touché par ces propos, je déclarai :

– Tout homme sensé ne peut que se satisfaire d'un discours aussi sobre, logique dans sa progression, sans artifice, de sorte qu'il semble être véridique et ne pas s'éloigner de la vérité. Mais si les amateurs de raisonnements sophistiqués appliqués aux démonstrations trouvent le syllogisme suffisant pour qu'on y croie, nous autres, nous sommes unanimes à accorder plus de crédit à ce qui se dégage des saints enseignements de l'Écriture qu'à toutes les conclusions des sophistes. Je pense dans ce cas qu'il faut chercher si ces propos et la leçon inspirée de Dieu sont en harmonie.

### *Après les raisonnements, l'Écriture : le bon grain et l'ivraie*

– Qui contesterait, reprit-elle, qu'on plaçât la vérité en cela seul qui est marqué du sceau du témoignage de l'Écriture ? S'il faut donc, pour défendre cette doctrine, citer aussi un passage de



l'enseignement des évangiles, l'examen de la parabole de l'ivraie ne serait pas malvenu[49].

48. Le chef de famille a planté le bon grain (et nous sommes bien sûr cette famille). Or, s'assurant que les hommes étaient bien en train de dormir, l'ennemi a semé le germe stérile au milieu de l'élément nutritif, répandant ainsi l'ivraie au milieu du blé. Les semences ont germé ensemble, les unes avec les autres, car celle qui avait été mêlée au blé ne pouvait pas ne pas pousser en même temps. Et le surveillant des travaux agricoles empêche les ouvriers d'arracher la mauvaise pousse, parce que les plantes opposées avaient pris racine ensemble, cela afin d'éviter l'arrachage de la plante nourricière en même temps que celui de la mauvaise herbe (cf. Mt 13, 24-43).

Selon nous, par l'image des bonnes semences, le texte biblique indique ces mouvements de l'âme : chacun d'eux, à condition d'être travaillé dans le sens du bien, ferait naître parfaitement en nous le fruit de la vertu. Mais l'erreur à propos du choix du bien a été semée en eux, et ce qui seul, par essence, est véritablement bon, s'est trouvé assombri par la germination du mal développé avec le bien. En effet le principe de désir n'a pas poussé et ne s'est pas tendu vers le bien naturel pour lequel il a été semé en nous, mais il a orienté sa pousse vers le bestial et le stupide. L'incapacité de distinguer le bien a porté le désir en ce sens. De même, le germe de la colère ne s'est pas tourné vers le courage, mais a constitué une arme pour combattre son prochain. Quant au pouvoir de l'amour, il s'est éloigné des considérations spirituelles, dans une débauche effrénée de jouissance sensible ; il en va de même pour le reste, qui a produit les pires pousses au lieu des meilleures.

### *Si l'on arrache le désir, comment atteindre Dieu ?*

49. C'est pour cette raison que le sage agriculteur laisse le germe né dans la semence demeurer en elle. Il fait en sorte que nous ne soyons pas privés des meilleures semences en évitant que le désir ne soit entièrement déraciné avec la mauvaise pousse. Car si une telle chose se produit dans la nature humaine, qu'est-ce qui nous élèvera jusqu'à nous unir avec les réalités célestes ? Ou si on

49. Grégoire change de registre : après les arguments philosophiques, il passe aux arguments scripturaires, qui selon lui sont supérieurs.

détruit l'amour, comment serons-nous associés au divin ? Et si on éteint la colère, quelle arme aurons-nous contre notre ennemi ? L'agriculteur laisse donc les semences bâtardes en nous, non pour qu'elles triomphent pour toujours de la graine plus précieuse, mais pour que la terre labourable elle-même (qui, en figure[50], désigne le cœur), par la puissance naturelle située en elle, à savoir le raisonnement, dessèche certains de ces germes et rende les autres riches de fruits et de fleurs. Faute de quoi, il confie au feu le soin de juger de la terre à cultiver.

50. Si donc on se sert raisonnablement de ces facultés, en les contenant en soi sans tomber soi-même sous leur pouvoir, si, comme un roi, on trouve dans la foule de ses sujets une aide, on réalisera plus facilement son dessein vertueux. Si au contraire on se laisse dominer par ces réalités, comme des esclaves se soulevant contre leur maître, on est réduit en servitude, on se soumet aux folies ignobles et serviles, et l'on devient le jouet de ce qui par nature est soumis. Nécessairement alors, on se dirigera vers des actes que l'on sera forcé d'accomplir par la contrainte des élans dominants.

S'il en est ainsi, cela montre que ces mouvements ne sont en eux-mêmes ni vertu ni vice. Ils sont liés à l'âme, mais il dépend de ceux qui en usent qu'ils soient bons ou non. Que leur mouvement s'oriente vers le bien, il y a alors matière à éloges, comme pour le désir chez Daniel, la colère chez Phinéès et le chagrin pour qui pleure à juste titre. La balance penche-t-elle du mauvais côté ? Ce sont alors des passions et c'est ainsi qu'on les nomme.

## *Retour au thème de la mort et de l'immortalité : l'Hadès*

51. Après un tel exposé, et comme elle s'était arrêtée quelques instants pour opérer une pause dans notre dialogue, je me représentai les paroles prononcées et je revins à la première conclusion logique du raisonnement : il n'était pas impossible que, lors de la désagrégation du corps, l'âme demeurât dans les éléments. Je demandai à ma pédagogue :

50. En grec, *tropikôs*, terme technique qui désigne une lecture spirituelle de l'Écriture. Une telle lecture s'applique par excellence aux paraboles, dont le sens littéral doit par définition être dépassé.



– Où se trouve donc ce fameux Hadès, fréquemment évoqué dans la vie de tous les jours et souvent mentionné dans les ouvrages païens comme dans les nôtres, cet Hadès où tous pensent qu'émigrent les âmes comme vers un réceptacle ? On ne saurait en effet appeler les éléments l'Hadès[51].

52. – Tu montres bien, répondit ma pédagogue, que tu n'es pas assez attentif à mes paroles. Quand j'ai parlé de la migration de l'âme du monde visible vers l'invisible, je pensais n'avoir laissé aucune question en suspens à propos de l'Hadès. Ce mot, renvoyant au lieu où, dit-on, se trouvent les âmes, me semble, tant dans les ouvrages païens que dans l'Écriture divine, signifier tout simplement le passage vers le sans-forme[52], l'invisible.

– Comment certains arrivent-ils à penser alors, repris-je, que c'est la partie souterraine qui est ainsi appelée, et qu'elle accueille les âmes comme en un espace capable de recevoir une telle nature, en attirant à elle les âmes déjà envolées loin de la vie humaine ?

## *Le séjour des morts : sous terre ou dans les airs ?*

53. – Eh bien, répondit ma pédagogue, cette idée ne portera pas plus tort à notre doctrine, si ce que tu dis est vrai : à savoir que la voûte céleste forme un tout, ininterrompu et embrassant l'univers par son propre cercle ; que la terre et ce qui l'entoure se tiennent suspendus en son milieu ; et que le mouvement de tout ce qui tourne se fait autour d'un point stable et fixe. Il est alors absolument nécessaire que ce qui peut arriver à chacun des éléments dans la partie supérieure de la terre se produise aussi dans la partie opposée, car c'est une seule et unique essence qui parcourt circulairement toute sa masse. Et lorsque le soleil se lève

51. L'Hadès, ou « les enfers » : le mot, qui n'est que la reprise du nom d'Hadès, dieu des morts dans la mythologie grecque, est fréquemment employé encore à cette époque pour désigner le séjour des morts, voire la mort elle-même, y compris dans les milieux chrétiens.

52. En grec *aeidès* (ce qui n'a pas de forme, d'apparence), d'où le jeu de mot intraduisible avec Hadès, qui n'est pas propre à Grégoire. Sur la notion biblique d'Hadès ou Enfer, voir X. Léon-Dufour, *Vocabulaire de théologie biblique*, art. « Enfer », 1950, p. 279-283. Voir aussi *Homélie pascale* I, dans *Le Christ pascal*, *PDF* 55, p. 61-62.

sur la terre, l'ombre se tourne vers sa partie inférieure, car la terre étant sphérique ne peut être pareillement frappée par les rayons, mais en fonction de la partie de la terre atteinte par les rayons du soleil qui se trouve en un certain point central au-dessus de la sphère, l'autre partie, celle qui est diamétralement opposée, sera fatalement plongée dans les ténèbres. L'obscurité ainsi, sans cesse en relation avec la course du soleil, se répand sur la partie diamétralement opposée aux rayons. De la sorte, à égalité, les régions supérieure et inférieure de la terre sont tour à tour éclairées et plongées dans les ténèbres[53].

De la même façon, il est logique que toutes les autres réalités qui apparaissent comme éléments dans notre hémisphère terrestre, soient indubitablement les mêmes que dans l'autre hémisphère. Or, le mouvement de rotation des éléments étant un seul et le même dans chaque partie de la terre, je pense qu'il ne faut ni s'opposer ni s'associer à ceux qui s'affrontent sur ce sujet pour savoir si c'est ce monde-ci ou bien le monde souterrain qui a été attribué aux âmes délivrées de leur corps. Tant que cette opposition ne trouble pas la doctrine fondamentale sur l'existence des âmes après la vie charnelle, notre discours ne participera à aucune polémique à ce sujet, car nous savons bien que la localisation en un lieu est réservée aux corps. L'âme, incorporelle, n'a pas, par sa nature, à être enfermée dans des lieux[54].

## *Objection tirée de l'Écriture*

54. – Mais, dis-je, que faire si mon contradicteur mentionne l'Apôtre qui déclare que toute la création douée de raison, lors

53. Macrine fait ici un exposé de la théorie de Ptolémée sur la sphéricité de l'univers et la rotondité de la terre qui en occupe le milieu (théorie qui met à mal une conception d'un lieu « en-dessous » de la terre). Ce n'est pas la première fois que Grégoire fait montre de ses connaissances en astronomie et en cosmologie. Sur ce passage, cf. J. Daniélou, *L'être et le temps...*, p. 209-210.

54. Macrine, et Grégoire à travers elle, renvoient dos à dos les théories qui s'affrontent sur la localisation du séjour des morts, soit en un lieu souterrain (théorie classique), soit en un lieu aérien (théorie tenant compte de la rotondité de la terre). Il n'y a pas à se disputer sur la localisation des âmes après la mort, puisque les âmes ne sont pas sujettes à localisation. Sur la non-localisation de l'âme en un organe précis du corps, cf. *La création de l'homme*, 12.



du rétablissement de l'univers, regardera vers celui qui préside à cet univers, dans un passage où il évoque des lieux souterrains ? Il dit, dans sa lettre aux Philippiens : « Tout genou pliera devant lui, dans les cieux, sur la terre et dans les lieux souterrains » (cf. Ph 2,10).

– Nous persisterons dans cette doctrine, dit ma pédagogue, même si nous les entendons citer ce passage. Nous sommes d'accord avec notre contradicteur en ce qui concerne la survie de l'âme, et nous ne le querellerons pas, comme nous l'avons déjà dit, à propos de sa localisation.

## *Que veut dire l'Apôtre, s'il ne parle pas d'un lieu de l'Hadès ?*

– Que répondre alors, demandai-je, à ceux qui cherchent à comprendre la pensée de l'Apôtre dans cette parole[55], si tu écartes le sens de localisation spatiale ?

55. – Il ne me semble pas, me répondit-elle, que le divin Apôtre ait distingué l'essence spirituelle en des termes de localisation, appelant tel endroit céleste, tel autre terrestre, tel autre enfin souterrain. Mais puisqu'il existe trois états de la nature raisonnable – l'un doté dès le début de la vie incorporelle, que nous appelons angélique, le deuxième étant mêlé à la chair, que nous appelons humain, le troisième étant libéré de la chair par la mort – je pense, en ce qui concerne les âmes, que le divin Apôtre, en les considérant dans la profondeur de sa sagesse, a voulu signifier l'accord à venir de toute la nature raisonnable dans le bien. Il désigne par les cieux l'élément angélique et incorporel, par la terre celui qui est lié au corps, et par la région souterraine l'élément déjà séparé de ce corps ; ou alors on peut envisager [pour ce terme], outre les natures que j'ai dites, une autre nature raisonnable (que l'on parle à son propos de démons, d'esprits ou d'autres, nous ne disputerons pas).

56. Car nous croyons, par l'opinion commune et par la tradition des Écritures, qu'il existe une nature en dehors de ces états corporels, opposée au bien, nuisible à l'existence humaine ; elle s'est volontairement éloignée de la meilleure voie et, renonçant au bien, a établi à sa place ce que l'on considère comme son contraire. Cette nature, dit-on, l'Apôtre la compte parmi les

55. Il s'agit de Ph 2, 10.

éléments souterrains. C'est ce qu'il indique dans cette parole : une fois le mal détruit à travers de longues périodes de siècles, il ne restera plus que le bien, et même ces créatures souterraines professeront à l'unisson la foi en la souveraineté du Christ[56].

Puisqu'il en est ainsi, on ne saurait plus nous contraindre à penser, par le mot « souterrains », à la région qui est sous la terre, car l'air se répand pareillement sur toute la terre, de sorte que chaque partie de celle-ci soit enveloppée par cet air.

### *Retour à l'immortalité de l'âme*

57. Après cet exposé de ma pédagogue, j'attendis un peu et déclarai :

– Je ne suis pas encore satisfait dans ma recherche, et mon esprit doute toujours en quelque sorte de ces paroles. Je te demande donc de revenir au même enchaînement logique, en laissant de côté ce sur quoi nous sommes déjà tombés d'accord. Je pense que, par ce que nous avons dit, ceux qui ne sont pas trop obstinés seront amenés facilement à ne pas réduire l'âme à la destruction et au néant après la désagrégation des corps, ni à établir qu'elle ne peut être nulle part dans les êtres, sous prétexte que sa nature n'est pas la même que celle de l'essence des éléments.

En effet, même si la nature spirituelle et immatérielle ne leur correspond pas, cela n'empêche pas sa présence en eux. Cette conception nous est confirmée de deux façons : premièrement parce que maintenant, dans cette vie, l'âme se trouve dans les corps, bien qu'elle soit tout à fait différente d'eux par essence ; deuxièmement parce que ce discours montre que la nature divine, tout en étant absolument autre que l'essence sensible et matérielle, se répand cependant à travers chacun des êtres, et par

56. C'est la première mention, dans ce traité, de la théorie de l'apocatastase, soit ici le retour au bien des damnés, et même des démons, après de longues périodes de siècles. Cette théorie fut condamnée par la suite, en 543, si bien que des auteurs byzantins postérieurs ont estimé que des passages comme celui-ci n'étaient pas d'authentiques textes de Grégoire mais des interpolations hérétiques. Sur ce sujet, cf. entre autres J. Daniélou, *L'être et le temps*..., p. 205-226, « L'apocatastase... » ; G. B. Ladner, « The Philosophical anthropology of St Gregory of Nyssa », *Dumbarton Oaks Papers* 12, 1958, 59-94.



son mélange avec l'univers, elle maintient les êtres dans l'existence ; et ainsi, logiquement, nous ne pouvons penser que l'âme soit extérieure aux êtres, une fois passée, de cette vie qui est visible dans une forme, vers ce qui est sans-forme (*aeidès*).

Mais quoi, dis-je, lorsque les éléments ont reçu, en se mélangeant entre eux, une forme[57] qui est autre chose que [le simple résultat de] leur union, et avec laquelle l'âme possède une familiarité, quand cette forme disparaît aussi, comme il est vraisemblable, avec la désagrégation des corps, à quel signe l'âme se rattachera-t-elle puisqu'il ne restera rien de ce qu'elle connaît ?

### *La métaphore de la peinture appliquée à l'âme*[58]

58. Après quelques instants, elle reprit :

– Laisse-moi imaginer en toute liberté un développement qui serve d'exemple éclairant notre sujet, même si mes propos paraissent invraisemblables. Accepte [d'imaginer] qu'il est possible, en peinture, non seulement de mélanger les couleurs avec leurs opposées, comme on le pratique habituellement pour imiter le modèle, mais encore de distinguer les couleurs appartenant au mélange et de rendre à chacune d'elles sa teinte naturelle.

Prenons donc le blanc et le noir, ou le rouge et l'or, ou encore toute autre couleur que l'on mélange pour imiter le sujet. Si on peut isoler de nouveau une couleur à partir du mélange, et si on parvient à l'isoler de l'autre [couleur], nous dirons que l'artiste reconnaît bel et bien la forme spécifique de la couleur : il n'oublie ni le rouge, ni le noir si, après être devenues d'autres teintes à cause de leur mélange, ces couleurs reviennent à leur teinte naturelle. Ensuite, en se souvenant de la manière dont les différentes couleurs ont été mélangées les unes aux autres, il sait ce qu'il a mélangé pour obtenir telle nuance et comment, une fois effacée une couleur, l'autre peut retrouver son propre éclat. S'il

57. En grec *eidos* : c'est le terme d'Aristote dans sa définition de l'âme comme forme du corps.

58. La comparaison du Dieu créateur avec un artiste, sculpteur ou peintre, est un lieu commun de l'antiquité, repris par la tradition chrétienne. Elle revient avec le thème de l'image et de la ressemblance, Grégoire, Homélie 14 sur *le Cantique des cantiques*, *PDF* 49-50, p. 278. Voir *L'homme, icône de Dieu*, *PDF* 70-71.

lui faut, en les mélangeant, recommencer l'opération, la préparation lui sera plus facile, car déjà élaborée dans le travail précédent.

59. Si donc, dit-elle, l'exemple qui illustre mon propos est approprié, il nous faut examiner à présent le cœur de la question.

Au lieu de peinture, parlons de l'âme. Au lieu de l'art des couleurs, pensons à la nature des éléments. Le mélange des diverses teintes des couleurs et leur rétablissement dans leur essence particulière, que nous avons donné à titre de spéculation, doivent figurer l'assemblage et la séparation des éléments. Nous déclarons, dans notre exemple, que le peintre n'ignore pas la teinte de la couleur, une fois qu'elle est revenue à son propre éclat après avoir été mélangée. Il reconnaît le rouge et le noir, et tout autre coloris produit par tel ou tel mélange avec une autre couleur et ayant servi à la représentation. Il sait comment [cette couleur] était dans le mélange, comment elle est maintenant qu'elle a retrouvé son éclat premier, comment elle sera encore s'il mélange de nouveau, de la même manière, ces couleurs les unes avec les autres.

## *L'âme garde la mémoire des éléments*[59]

Pareillement, nous savons que l'âme connaît la caractéristique naturelle des éléments qui se sont assemblés afin de former le corps auquel elle s'est jointe, même après leur désagrégation. La nature peut bien les éloigner les uns des autres à cause de leurs oppositions intrinsèques, empêchant chacun d'eux de se mélanger avec celui qui lui est contraire, elle n'en sera pas moins en eux tous, attachée à chacun par son pouvoir de reconnaître ce qui lui est propre. Elle y restera jusqu'à ce que, de nouveau, s'opère la réunion des éléments et que soit reformé le corps détruit. C'est proprement la résurrection, et c'est ainsi qu'on l'appelle[60].

59. C'est en fait à ce moment que Grégoire commence à aborder le thème proprement chrétien de la résurrection. Le terme apparaît pour la première fois à la fin de ce paragraphe 59.

60. Grégoire affirme la résurrection de la chair comme reconstitution du même corps matériel constitué des mêmes éléments. Il s'oppose à une conception spiritualiste de la résurrection, soutenue en particulier par Origène, et qui refuse de voir dans les corps ressuscités des corps véritablement matériels. Cf. *Le Christ pascal, PDF* 55.



60. – Tu me sembles, dis-je, avoir excellemment défendu, en passant, la doctrine de la résurrection. Je pense en effet que tes paroles peuvent amener doucement les ennemis de la foi à ne pas considérer comme impossible le nouveau rassemblement des éléments les uns avec les autres et la constitution du même individu.

– Oui, dit ma pédagogue, tu as raison. On peut entendre les objections de ceux qui s'opposent à cette doctrine : puisque les éléments une fois dissous retournent au tout selon leur parenté, comment serait-il possible que ce qui est chaud dans tel individu, après s'être retrouvé mélangé dans le tout, soit de nouveau séparé de ce qui lui est apparenté pour constituer l'homme à recréer. Car, si ce n'est pas exactement ce qui [appartient en] propre [à l'homme qui ressuscite] qui est reconstitué, si l'individu reçoit [des éléments] de même espèce au lieu des siens propres, il deviendra un autre et non le même [homme]. Il ne s'agirait pas là d'une résurrection, mais de la création d'un nouvel homme. Or, s'il faut que le même individu revienne à lui-même, il convient qu'il soit le même en tout, retrouvant sa nature originelle dans toutes les parties de ses éléments.

61. – Donc, dis-je, contre une pareille objection, cette idée de l'âme nous suffirait, à savoir que, même après leur dissolution, l'âme demeure dans les éléments dans lesquels elle a dès le début commencé d'exister. Elle est pareille à un gardien de son propre bien, et, dans le mélange [des éléments] avec ce qui est de même nature [qu'eux[61]], elle ne perd pas de vue ce qui lui est propre, grâce à la subtilité et à la mobilité de son pouvoir spirituel, ne s'égarant aucunement dans les plus petits éléments ; elle s'insinue dans ceux qui lui appartiennent, et qui sont mêlés à d'autres de la même espèce ; elle ne s'affaiblit pas en migrant avec eux lorsqu'ils se répandent de nouveau dans l'univers. Au contraire, elle demeure toujours en eux, quels que soient le lieu et la manière dont la nature les dispose.

Si la puissance qui régit l'univers les appelle, une fois désagrégés, à se réunir à nouveau, alors, comme différents fils qui, accrochés à un même point, suivent tous ensemble et pareillement le mouvement de celui qui les tire, quand les différents éléments seront attirés par la seule puissance de l'âme, aussitôt

61. Après la mort et la désagrégation du corps, chacun de ses éléments retourne se mélanger aux éléments de même nature que lui.